د. أحمد فال السباعي

أزمة الأصالة في الخطاب التداولي العربي

طه عبد الرحمن نموذجا

أفريقيا الشرق

د. أحمد فال السباعي

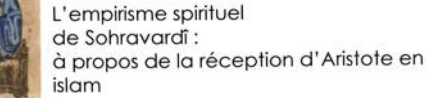
أزمة الأصالة في الخطاب التداولي العربي



أزمة الأصالة
في الخطاب التداولي العربي

هذا الكتاب دعوة إلى قراءة موضوعية نقدية للمشروع الفكري التداولي لطه عبد الرحمن، الذي اكتملت أو كادت أن تكتمل ملامحه. بعيدا عن التعقيد، نحاول في هذه الدراسة المتواضعة أن ننظر في مدى أصالة هذا المشروع، باحثين عن جذوره لحقيقية سواء تلك المعلن عنها، أو تلك الخفية من خلال منهج بسيط وواضح غرضه لأساس تقييم قدرة هذا الخطاب التداولي على إيجاد إجابات شافية لرهانات مشاريع لتغيير في العالم العربي، الذي يعيش إحدى أهم لحظات انعطافه التاريخي بعد لربيع العربي.







أزمة الأصالة
في الخطاب التداولي العربي

د. أحمد فال السباعي

أزمة الأصالة في الخطاب التداولي العربي

طه عبد الرحمن نموذجا

أفريقيا الشرق

المؤلف : د. أحمد فال السباعي
عنوان الكتاب : أزمة الأصالة في الخطاب التداولي العربي
رقم الإيداع القانوني : 2021MO5620
ردمك : 2-10 - 591 -9920- 978
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور-الدار البيضاء
• المطبعة: الهاتف : 40 95 25 0522 / 13 98 25 0522
الفاكس: 20 29 25 0522
• النشر والتصفيف: 39، زنقة علي بن أبي طالب- الدار البيضاء
الهاتف: 53 67 29 0522 / 54 67 29 0522
الفاكس: 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E. mail : africorient@yahoo. fr
www.afrique-orient.com
facebook : afrique orientfacebook : afrique orient

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من سؤال بسيط لا يحتاج إلى كثير من المقدمات، خصوصا في وعي أولئك الذين اكتووا بنار سؤال التراث وعلاقة الحاضر بالماضي. وسواء أكنا متشبثين بهذا الماضي أو مقدسين له أو ناقمين عليه أو راغبين في استعادته، فثمة سؤال لا بدّ منه: أين يمكن أن نضع مشروع طه عبد الرحمن، الذي يدعو إليه اليوم بعض الباحثين عن الأصالة العربية والإسلامية؟ ماهو البديل الذي قدمته لنا الفلسفة الطهائية في هذا الإطار، وهي التي تأسست على نقد «الحداثة المُغربنة الطارئة» وعلى الدعوة إلى العودة للأصالة الإسلامية؟

في هذا البحث، سنسترجع معه ذكرياته التي لفّها النسيان أو اختفت في كتب الآخرين، لنفهمه ونحاول أن نضعه في سياقه. لا تحاول هذه الدراسة أن تكون دريدية باحثة عن تدمير النص من خلال فهمه، أو فوكوية في بحث أركيولوجي عن تاريخ المعرفة الرابضة في النص، بنفس القدر الذي تحاول أن تفهم كيف أسس صاحب الخطاب الفلسفي خطابه، وعلى أي أساس شيّد بُنيانه، وبأي وسائل ومقاربات واصطلاحات وأساليب، من خلال نماذج أساسية في البناء الذي ارتكز عليه هذا المفكر.

اختار هذا البحث التنقيب عن تلك المصادر التي استند إليها الخطاب الفلسفي الطهائي ومقابلتها مع نصوصه المدافعة عن «الأصالة»، طريدته الكبرى في الفلسفة العربية المعاصرة. ولأجل بلورة هذا السؤال، ينطلق هذا البحث من فرضية أساسية متعلقة بمدى أصالة النص الطهائي نفسه، من

خلال بنيته الداخلية ذاتها: هل كان هذا النص نصا أصيلا، وهل يمثل اليوم بديلا حقيقيا عن تجارب التّغرُّب المعرفي والفلسفي التي طالما نقدها هذا النص وحاكمها في أحايين كثيرة بقسوة كبيرة.؟

اليوم، وقد اكتملت ملامح هذا المشروع أو كادت، آن أوان الحصاد: ما ثمرة هذا المشروع، وإلى أين يريد أن ينتهي بالفلسفة العربية وبالمشاريع الفكرية والسياسية اللّصيقة بالخطاب الفلسفي والمتفاعلة معه؟ لن تستطيع دراسة جزئية كهذه أن تحيط بالموضوع، لكنها ستحاول أن تتبع المشروع الطهائي منذ معركته الأولى مع الجابري، والتي تأسس معها خطاب التداولية الذي استمر مع طه منذ ذلك الحين. وإذا كان دريدا قد وجد في كلمة الاختلاف الفرنسية (différence) نموذجا مهما لما يمكن أن يؤدي إليه إدخال حرف معين على المصطلح والنص من أجل فهمه، فإن هذا البحث، قد وجد في كتابات إدريس هاني وفي تاريخ العلاقة الفكرية بينه وبين طه عبد الرحمن، ملمحا أساسيا من ملامح تطور فكر الرجلين، خصوصا وقد جمعتهما المعاشرة والمعاصرة من قبل . لذلك سنحاول أن نسلط الضوء على تحليل الفلسفة الطهائية من خلال عرضها على السياق الثقافي والفكري الذي أنتجها، وكذلك من خلال بحث علاقة هذا النص مع النصوص التداولية البرغماتية الأولى، خصوصا الأمريكية منها، من أجل التعرف على العلاقة الحقيقية الرابطة بين البرغماتية الغربية والتداولية الطهائية.

في هذا الكتاب سنتعرض إلى ابستمولوجيا الخطاب الطهائي، من خلال الوقوف على أهم المواضيع الفلسفية التي ولجها طه عبد الرحمن متتبعين هذا المشروع، جذوره، وآثاره وثماره في معضلات أخرى لا تقل أهمية عن المعضلة الابستمولوجية، في الترجمة والدين والسياسة وقضايا أخرى أساسية قيض لها هذه النص الفلسفي مكانة مهمة في مشروعه.

في القسم الأول من هذا الكتاب، لن نتعرض لجميع الاصطلاحات التي يعج بها الخطاب الطهائي، والتي قد تفقد القارئ التركيز أحيانا على العلاقة

الرابطة بين المفاهيم، لكننا سنحاول أن نقتصر على بعض الاصطلاحات التي جعل منها هذا الخطاب قاعدته وركنه الركين، في بناء المشروع الذي يطلب الأصالة وينتقد التغريب من خلال بناء مشروع فلسفي عربي غير متغربن.

سنرجع إلى المفاهيم الأساسية في المشروع الطهائي، كالائتمان والتأثيل، باحثين عن جذورها العربية وعن علاقاتها الملتبسة مع المفاهيم الغربية، ملزمين في ذلك هذا المشروع بما ألزم به صاحبه نفسه، من خلال منهج وواضح وشفاف. سنحاول أن نقرأ المراجع والمصادر الخفية لهذه الاصطلاحات ولمعانيها التداولية التي يريد لها صاحب هذا المشروع أن تعبر عنها، باحثين عن المصادر الأصلية الحقيقية التي تم إهمالها في أحايين كثيرة من قوائم البيبلوغرافيا. ورغم صعوبة هذه العملية، إلا أنها ستمكن القارئ نفسه من إعطاء حكمه على هذا المشروع دون حاجة لسلطة كاتب هذا الكتاب.

سنعرض في هذا القسم المصطلح عند طه، ومقابله الغربي إن وجد، وأصله العربي التداولي لنفهم تناسب العلاقات ومدى أصالة المفاهيم الطهائية، التي تأسست منذ معركتها الأولى مع الجابري عن الأصالة ونبذ التغريب، وبناء ما اعتبره مشروعا فلسفيا إسلاميا أصيلا.

نعرض النصوص لتتكلم عن نفسها، ونعرض المفاهيم في علاقاتها مع هذه النصوص، متوخين الموضوعية، من خلال محاولة بناء رؤية نقدية واضحة. لن نعرض جميع المصطلحات لكثرتها كما قلنا، لكن سنتوقف عند نماذج أساسية، ستفتحنا بدورها على القسم الثاني من هذا الكتاب، الذي سنحاول فيه بناء رؤية إبستمولوجية للمشروع الطهائي من خلال قراءته منذ بداياته في مذبحة الجابري الشهيرة، وعن الآليات المنهجية التي وظفها المشروع في نقد مشروع قراءة التراث عند الجابري، وعن المصادر الأصلية لهذا النقد، وعن تطورها بعد ذلك في الخطاب الطهائي، الذي شهد ولادته الحقيقية في هذه المعركة. لن نركز على الجوانب الإيديولوجية في هذا النزال، بل سنقتصر فقط على التعرف على المنهج النقدي وأصوله الحقيقية.

ولقد اخترنا في القسم الثاني أن نقرأ طه عبد الرحمن داخل أفقه المغربي مع الجابري مقروءا، ومع إدريس هاني قارئا. ولا ينبع اختيار هذا المفكر قارئا لطه عبد الرحمن هنا من كونه أكثر من كتب في نقد الرجل بشكل موضوعي إيجابا أو سلبا فقط، لكن ولأن قراءة مشروع إدريس هاني النقدي في التراث والعقل والجوهر وفي قضايا فلسفية كثيرة أخرى، تجعل نصه كاشفا للكثير من الجوانب الغامضة في الخطاب الطهائي، الذي تُطرح اليوم حوله أسئلة كبيرة، في مراحل المخاض والولادة.

فتحتنا هذه الدراسة المقارنة وحصيلتها الابستمولوجية المهمة في الحقيقة، على البحث عن تأسيس قراءة نقدية شاملة للمشروع من خلال هذا النهج، الذي لن نجده حاضرا فقط بين إدريس هاني وطه، بل نجده قد تجاوز ذلك، نحو عدة نصوص فلسفية أخرى، خصوصا في **أمهات الكتب الفلسفية البرغماتية**، التي كلما تعمقنا فيها، زاد وضوح النص الطهائي وزادت نصاعة جذوره.

سنرجع إلى القراءة الهانائية الفلسفية، لا لنتفلسف معها أساسا، لكن لنعيد قراءة المشروع من خلال أهل الاختصاص، خصوصا وأن هاني قد ظل مرتبكا في موقفه من طه عبد الرحمن ردحا طويلا من الزمن، حيث نجده في أحيان كثيرة مادحا للمشروع ومدافعا شرسا عنه، ثم نجده في أطوار أخرى ناقدا له مهاجما. سنحاول في هذا الفصل فهم دواعي هذا الارتباك من خلال مقارنة نصوص الرجلين، مستحضرين في ذلك السياقات التاريخية وأوليات كل واحد منهما في المشروع الفلسفي المغربي والعربي. سنقارن الخطابين الفلسفيين، باحثين في الهيكل الابستمولوجي ومبانيه، وعن المعاني الرابضة خلف المفاهيم الفلسفية، كاشفين بعد الاصطلاح عن الجوانب المنهجية، ومسائلين المشروع الطهائي عن منهجه من أين جاء؟ وكيف وُظّف؟ وعن مدى نجاح هذا التوظيف في تحقيق ما يتغياه صاحبه منه؟

في القسم الثالث من هذا الكتاب، سنحاول أن نستحلب القسمين الأولين في قراءة بعض المواضيع الأساسية في المشروع الطهائي، رابطين

ذلك بالواقع السياسي والثقافي، وعن ثمرة هذا المشروع بعد أن وصل مرحلة القطاف، حيث سنثير سؤال النتيجة والمنفعة بلغة التداولية، خصوصا داخل وسط الإسلاميين.

وفي الحقيقة هذا القسم، هو الذي كان الدافع الأول لكتابة هذا الدراسة، خصوصا بين شباب الحركة الإسلامية، التي تعيش منذ الربيع العربي مخاضا فكريا عسيرا وشاقا وأمام تحديات تاريخية كبرى، تنظيميا وسياسيا وفكريا وعقائديا. هذا الشباب الإسلامي الباحث اليوم عن مشروع فكري بديل، بعد أن ولت عنه تيارات كانت تدعمه، وأقبلت عليه أخرى تطلبه، يبحث عن لغة غير تلك التي كان يتكلم بها. وفي سياق هذا البحث، يمكن أن نعتبر مشروع طه عبد الرحمن، لحنا جديدا من القول الذي يغازل هذا الوعي المأزوم، ليقترح عليه إجابة عن ذلك السؤال الذي لا زال يتردد صداه منذ قرون حول سبل الإصلاح والتغيير، وحول بناء المشروع الإسلامي على أسس إسلامية صحيحة. فهل يستطيع هذا المشروع أن يجيب عن السؤال الأخير ولو فلسفيا؟ وماهي الآفاق التي يدعونا إليها؟ وهل هو الحل الذي ننشده بعد أن تكسرت نصالنا في الربيع العربي على صخرة الواقع؟

القسم الأول

في المعضلة الاصطلاحية

في القسم الأول من هذه الدراسة، سنحاول أن نقف عند الجانب الاصطلاحي في مشروع طه عبد الرحمن التداولي، وذلك من خلال البحث عن أصول الاصطلاحات والمفاهيم التي وظفها في علاقتها بالتراث الفلسفي العربي، وبالفلسفة الغربية. والسبب في ذلك، هو تلك الغرابة التي يلج من خلالها القارئ لخطاب طه عبد الرحمن المغرق في التدقيق والتقسيم وتقسيم التقسيم، مما يربك أحيانا تمفصل الموضوع الذي يبدو ظاهرا على الأقل منسجما مع ذاته، لكنه رغم ذلك يبالغ أحيانا في نحت المصطلحات الجديدة التي قد يكون وجودها راجعا إلى ضرورة المعنى، وأحيانا لأسباب أخرى تتخفى في النص لتربكه، أو لتفصمه عن جذوره الأولى. وسوف نقف على الوظائف الأخرى لهذا التشقيق واستبدال المفاهيم، كوظيفة الإخفاء، ولكننا سنبحث ما الذي تخفيه عملية تغيير المصطلح.

ونظرا لحساسية موضوع الإبداع الاصطلاحي، آثرنا في هذا القسم، اختيار مصطلحات ومفاهيم دون غيرها، ليس لأنها الوحيدة التي عانت من هذا الارتباك والانفصام، بل توجد لائحة طويلة من الألفاظ والمفاهيم التي تحتاج إلى إعادة تأصيل بنفس هذه المقاربة، رغبة في الإيجاز وبحثا عن المصطلحات المؤسسة للمشروع نفسه، والتي جعل منها ناحتها عنوانا لمشروعه التداولي، مثل مفاهيم: التداول والائتمانية والمأصول والتأثيل. وبعبارة أخرى، سنحاول أن نبحث عن تداولية المصطلح التداولي نفسه، وعن تأثيل التأثيل، وعن ائتمانية الائتمان وعن أصالة المأصول باعتبارها القواعد المفاهيمية التي قام عليها البناء الفلسفي الطهائي.

سنعتمد في هذا القسم منهجا بسيطا وواضحا ما أمكن ذلك، رغبة في إشراك القارئ والباحث في الحكم على النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة، وبحثا عن تطوير هذه الرؤية وبلورتها، وذلك من خلال مقابلة النصوص بعضها مع بعض. حاولنا البحث عن تلك الجذور الغير معلنة للمفاهيم التي تمثل في دعوى الطهائية أساس المشروع، في علاقتها بنحاتها الذين سبقوه إن وجدوا، وفي علاقة المفاهيم بأصولها الحقيقية، خصوصا منها تلك التي يدعي الخطاب الطهائي أنها أصيلة غير لصيقة أو متغربة.

نطرح المصطلح في الخطاب الطهائي ثم نبحث عن مقابله الذي سبقه، وعن مدى أصالته وعن مدى علاقته بالفلسفة التداولية التي ألزم بها طه عبد الرحمن نفسه ومشروعه، ليفتحنا هذا القسم بعد ذلك عن نتائج هذا المسلك الاصطلاحي وعن ثمرته ونفعه للفلسفة العربية والإسلامية على حد سواء.

في جناية المصطلح و تداولية التداولية

اللغة العربية لغة بلاغة وبيان، والبلاغة إيصال للمعنى وبلوغ لمبتغى المتكلم، والبيان نتيجة تقع في إدراك المتلقي لفحوى الخطاب المبلغ، فالبائن في اللغة تعني الظاهر كما تعني البعيد المفارق، وهما معنيان لا يخفى ما فيهما من إشارة إلى المفاصلة الواقعة بين المخاطِب والمخاطَب، وارتباط البيان والوضوح بهذا المتلقي هدفا ومقصدا لكل قول يستمع إليه، هذا، بينما يطلب المشروع التداولي الذي يختطه طه عبد الرحمن لنفسه في الفلسفة الارتباط باللغة الطبيعية وباستعمالاتها الأصيلة، فهل نجح في ذلك؟

إنّ «التداول مظهر كل تفاعل بين صانعي التراث عامتهم وخاصتهم»، هكذا يعرفه طه عبد الرحمن، ويعضد اصطلاحه هذا بذكر عرضي لمصطلح عربي دارج المعنى وهو التداول في بعض الاستعمالات الهامشية، داخل تعريفات متعددة لبعض الفلاسفة والأصوليين، فقد ذكره الفارابي في سياق الوصف على جهة البدل في النحو الإعرابي البسيط الدال على المشهور، ليجعله صاحبنا أصلا من أصول التداولية في الإسلام. وبعد ذاك، سنرى

كيف جاء الغزالي ليدافع عن التواصل والتفاعل والتداول بالتبعية، فالجذر اللغوي لكلمة تداول «أصيل» بهذا المعنى. بعد ذلك يأتي السجستاني في العقيدة ليدافع عن التداول في الشريعة. لكنّ الغريب عند القارئ الإسلامي، ولا أقول الفيلسوف، الباحث عن أصالة اللغة وبلاغتها، اختيار هذا الاصطلاح دون غيره والتركيز عليه في بناء المشروع البديل، مضافا إلى التكاملية كرد على تجزئية الجابري. لماذا يصر الكاتب على توظيف التداولية؟ فما هي التداولية؟ ما جذرها العربي؟ وما مفادها؟ وما معناها ومن أين جاءت؟

في الأصل القرآني جاء التداول في سياقين مختلفين:

• أولهما في قوله تعالى: «**وتلك الأيام نداولها بين الناس**»، يقول الزمخشري متأملا بيان الكلمة القرآني:

﴿وَتِلْكَ لأيَّامُ﴾ تلك مبتدأ، والأيام صفته. و﴿نُدَاوِلُهَا﴾ خبره، ويجوز أن يكون ﴿تِلْكَ لأيَّامِ﴾ مبتدأ وخبراً، كما تقول هي الأيام تبلي كل جديد. والمراد بالأيام أوقات الظفر والغلبة، نداولها نصرفها بين الناس نديل تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء، كقوله وهو من أبيات الكتاب. وقال:

يَرِدُ المِيَاهَ فَلاَ يَزَالُ مُدَاوِلا ... في النَّاسِ بَيْنَ تَمَثلٍ وَسَمَاعِ.

يقال: داولت بينهم الشيء فتداولوه.

• وثانيهما قوله تعالى: «**كَي لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ لأَغْنِيَاء مِنكُمْ**». قال الزمخشري: كيلا يكون الفيء الذي حقه أن يعطى الفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون بها جداً بين الأغنياء يتكاثرون به. أو كيلا يكون دولة جاهلية بينهم. ومعنى الدولة الجاهلية أن الرؤساء منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة، لأنهم أهل الرياسة والدولة والغلبة، وكانوا يقولون من عزّ بزّ. والمعنى، كيلا يكون أخذه غلبة وأثرة جاهلية، ومنه قول الحسن اتخذوا عباد الله خولا، ومال الله دولاً، يريد من غلب منهم أخذه واستأثر به. وقيل «الدولة» ما يتداول، كالغرفة اسم ما يغترف، يعني كيلا يكون الفيء شيئاً يتداوله الأغنياء بينهم

ويتعاورونه، فلا يصيب الفقراء، والدولة – بالفتح – بمعنى التداول، أي كيلا يكون ذا تداول بينهم. أو كيلا يكون إمساكه تداولاً بينهم لا يخرجونه إلى الفقراء.

التداول هنا على الأقل في السياق القرآني، ارتبط بتقلب الأحوال العسكرية والسياسية بين أضداد (التداول بين الناس: المسلمون وأعداؤهم) ومالية (تداول منافع المسلمين غلبة وأثرة جاهلية)، فالمعاني الراشحة من سياق التوظيف القرآني لهذا الجذر اللغوي، لا تشير بوضوح إلى هذا المعنى الذي يبحث عنه طه عبد الرحمن في سياقات كلام الفلاسفة المتقدمين واللغويين والفقهاء.

ليس معنى هذا أنه يمكن أن نرد هذا الاستعمال اللغوي والاصطلاحي للتداولية، كمدرسة فكرية عتيدة لها روادها ومتخصصوها اللغويون والفلسفيون، لكن هذا النقد إنما هو من باب لزوم ما يلزم وما لا يلزم، من التأكيد على قاعدة أثبتها طه عبد الرحمن على نفسه بمنهج معروفة مصادره، ومراجعه، ومناهجه.

ولنرجع الآن إلى مبدأ التداولية الأمريكي القائم في أحد أهم مدارسه على الرجوع إلى اللغة الطبيعية كوسيلة للبحث عن المعرفة الرابضة بين المتكلم المخاطب والمستمع المخاطب في سياقاتهم المختلفة. لقد تجاوزت التداولية الغربية الدراسات اللّسانية البنيوية التي سجنت نفسها في هندسة اللغة وتراكيبها، باحثة عن بناء أنساق تجريدية، نحو دراسات عملية علمية توظف الآليات المعرفية باحثة عن الصريح والمضمر والمفترض في خصوصيات السياق مع كرايس Grice[1]، ومن قبل ذلك مع فيتغنشتاين .

1- NEALE, Stephen. Paul Grice and the philosophy of language. *Linguistics and philosophy*, 1992, vol. 15, no 5, p. 509-559.

اللّغة الطبيعية العادية كما يراها هوسرل هي ظاهرة تدرس[2] أو لغة طبيعية تكشف المعاني كما يرى فيتغنشتاين، تسكن في عمق المجتمع وفي أشكال التخاطب البسيطة والمعقدة والمخصوصة لتعبر عن الحقيقة الرابضة في اللغة[3]. هذا السياق البراديغمي لا يبدو غريبا كثيرا عن أي دارس لتطور العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن السؤال البسيط الذي طرحته الفلسفة الغربية على نفسها في موارد عديدة، كان فرعا عن تطورها المعرفي في شتى المجالات. الحقيقة انزاحت عن التجريد لتكتشف نفسها من جديد في اللغة، في اللفظ ثم في اللغة ثم في السياق، وفي أطراف الخطاب وأجزائه وبنياته ووظائفه. تطور ينسجم مع تطور العلوم الرياضية والتجريبية. نظريات الاتصال وتكنولوجيات التواصل تتقدم متوازية لبناء أشكال جديدة من الوسائط وأنماط جديدة من التأثير. لقد تداخلت الدراسات البرغماتيكية التداولية مع النظريات السلوكية في أمريكا لتنتج أطروحات مختلفة، نظرت كل واحدة منها من زاوية مختلفة في إطار من التعايش والاعتراف الأكاديمي المتبادل. والنص التداولي الإنجليزي والفرنسي يبدوان على النقيض من بعض النصوص العربية، والتي يمكن اعتبار نص طه أحدها، مفهومة وموضوعة في تاريخيتها الفكرية وفي سلسلة طريقتها دونما خجل.

هذا القلق الذي يبديه طه عبد الرحمن في نقاشه للموضوع التداولي واجتهاده في ابتداع الاصطلاحات الغريبة التي تجعل القارئ يحار في المعنى المطلوب، لا يتناسب مع طبيعة التداولية التي اعتمدها نهجا في التحليل والبناء الفلسفي، على الأقل كما نجدها عند مؤسسيها الغربيين. وللمفارقة ففي سنة 1877 عنون بيرس ،أهم رواد البرغماتيكية الأمريكية، مقاله الذي يعتبر

2- HUSSERL, Edmund. *The essential Husserl: Basic writings in transcendental phenomenology*. Indiana University Press, 1999.

3- Wittgensteens, Ludwig, *Tractatus logico-philosphicus, London, Routledge and Kegan Paul*, New York, The Humanities press, 1922.

أحد أهم النصوص المؤسسة للمدرسة بـ: (How to make our idaes clear)؟[4]، فالسؤال الأول الذي طرحته التداولية في بنائها الفكري، يترجم رغبتها في جعل الأفكار واضحة بدل أن تكون غامضة.

ولنرجع رجعة أخرى إلى نقد طه للجابري، مستحضرين هذا السياق التداولي، بعد أن مررنا على العلاقة المثيرة بين نقد إدريس هاني ونقد طه عبد الرحمن للجابري، لنمر إلى مقارنة أخرى تحيل عليها الأولى والتي ستظل مرافقة لنا طيلة هذه الدراسة لعلاقة التداولية الطهائية بالتداولية الغربية وحدود هذه العلاقة وحجمها ونتائجها على فكره، طارحين سؤالا بسيطا على الجلاد في المجزرة الفكرية التي كان الجابري موضوعها، من أين أتى بسلاحه؟ وهل تم استيراده هو الآخر؟

يقول طه: «لقد وضعنا مصطلح مجال التداول أو (المجال التداولي)، منذ أول اشتغالنا بالنظر في الممارسة التراثية في مطلع العقد السابع، وذلك لحاجة اقتضاها هذا النظر ؛ ومنذ ذلك الحين، ما زالت فائدة هذا المصطلح تتزايد في أعين الباحثين الذين تلقوه بالقبول، سواء منهم من يشتغلون بالتراث، أو أولئك الذين يتعاطون الدراسات اللغوية.»[5]

ورغم أن هذه الأسبقية لا تستقيم تماما كما يرى ذلك محمود عكاشة، الذي يرى أن الدكتور دنحا طوبيا كركيس العراقي، هو الذي نحت الترجمة الأولى للمصطلح قبل طه عبد الرحمن في منتصف الستينات[6]، فإن هذا لا ينفي أن طه عبد الرحمن كان من أوائل من نقل هذا المصطلح من الفلسفة الغربية نحو اللغة العربية في بداية السبعينات. لكن الاختلافات

4- PEIRCE, Charles Sanders.How to make our ideas clear. *The nature of truth: Classic and contemporary perspectives, 1878*, vol. 2001, p. 193-209.

5- طه عبد الرحمن،تجديد المنهج في تقويم التراث،ص: 244،المركز الثقافي العربي،طبعة أولى،الدار البيضاء–بيروت1994.

6- محمود عكاشة: البراجماتية اللسانية، دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ،ط1،النظرية،مكتبة الآداب،القاهرة،2012،ص:14.

الكثيرة التي حصلت في ترجمة مصطلحي pragmatics وpragmatism، بين الفائداتية والذرائعية، بين النفعية والتخاطبية، والتداولية وغيرها، لا يمكن أن تنفي حقيقة الأصل الغربي لهذا المصطلح، ولنقرأ بتمعن هذه الخلاصة التي يراها أحد المتخصصين في دراسة التداولية حين يقول: "وقد ذكرت في المقدمة أن المصطلح الدقيق (Linguistic Pragmatics)، وترجمته «البراجماتية اللسانية» أو «التداولية اللسانية»، وأرى أن استخدامه بلفظه الدخيل (البراجماتية) أدق تعبيرا عن مفهومه؛ لأنه يحمل دلالته في ثقافته الأصلية، ولا مقابل عربيا له يحمل دلالته الفلسفية الغربية التي تعني تحميل كل وجوه المنافع، والقرينة الوصفية (Linguistic) للتفريق بينه وبين المصطلح الفلسفي (Pragmatism)، وهي دلالة دخيلة على الثقافة العربية، وأرى أن أقرب الترجمات العربية إليه بمفهومه الغربي الذي يقوم على الغرض من الخطاب والمصلحة «النفعية» أو «علم الغاية»، وهو أقرب إلى تحصيل الغرض الحسي الذي يرتبط بمفهومه الفلسفي، و«الذرائع » لا تحمل هذا المعنى بل تعني : الوسيلة والطريق إلى الشيء، وبعضهم اختاروا الأدائية، وآخرون استخدموا «علم المقاصد»، و«القصدية»، والمقاصدية، ولفظا «القصد» و«المقصد»[7].

إن أهمية نص الدكتور عكاشة، كماهي أهمية نص إدريس هاني، تتجلى أساسا في وضعه السياقي للمصطلحات والمفاهيم، دون تعمية على مصادرها الأولى، فالرغبة في التنصل من الجذور الغربية للفلسفة التداولية، جعلت النص الطهائي نصا بدون سياق، تغيب فيه عن الدارس الرؤية الشاملة للقضية المدروسة من خلال ذلك البناء الصناعي للمفاهيم ولتسلسل الأفكار وفق رؤية تحاول تجاوز تاريخ المصطلح القديم وانتقاء شروحات ودلالات معينة، تنسجم مع مقتضى المعنى الغربي المتخفي تحت المصطلح العربي، وأرجع إلى كلام الدكتور عكاشة الذي فضل

7- نفس المرجع ، ص: 15

مصطلح البرغماتيكية لترجمة pragamatics كي يظل وفيا للمعنى الأصلي الذي نحت منه المصطلح الأول.

ورغم أن طه عبد الرحمن يحاول بناء اصطلاحات طبيعية لهذه المفاهيم من أجل جعلها أصيلة، إلا أن إخفاء علاقاتها المنهجية والفلسفية مع أمهاتها الغربية، قد يدلس على القارئ والمتفكر ويجعله غير قادر على التوجس من المعاني القادمة مع الترجمة وإشكالياتها المزمنة.

إن السؤال الذي يطرحه علينا المقترح الطهائي في شرح التداولية ومفهمتها، يضرب عميقا في فلسفته وتصوراته. ألا تمثل التداولية براديغما جديدة حالّا بعد براديغميته في الثقافة الغربية؟ ألا نستورد بنقدنا «الفكروي» نقد الأيديولوجيا ومقولات موت الإيديولوجيا ونهاية زمنها؟ ألا يرتبط الفكر بسياقات الصراع السياسي في الغرب وبنقد مدرسة فرنكفورت للمركزية الغربية ونقد نظريات الإتصال لنظريات السلطة والصراع والمؤسساتية التي سبقتها؟ ألم يتهم طه عبد الرحمن الجابري بالتجريد كما اتهمت الفلسفة البرغماتية الأمريكية الفلسفة اليونانية بالتجريد؟ إن نقد الفكر الجدلي والتجريدي اليوناني لم يكن نقدا للآليات كما يرى طه عبد الرحمن في الجابري فقط، لقد كان نقدا عميقا ارتبط بما افتقده النص الطهائي حين وظف المنهج وافتقد الأصالة معا.

لقد تطورت البرغماتية النفعية أو لنسمها الذرائعية كما سماها البعض، في سياق تداولي مختلف عن ذلك الذي عاشت وترعرعت فيه الفلسفة التجريدية، التي نهلت من أوغسطين ومن الرشدية اللاتينية ومن الثقافة المسيحية الكاثوليكية ومن مدارس الجدلية، بينما ظهرت البرغماتية في سياق حداثي ومابعد حداثي جديد، تحولت فيه المركزية الأوروبية من الكاثوليك نحو البروتستانت ومن أوروبا نحو أمريكا، ومن الفكرة نحو اللغة والخطاب.

البروتستنتانية التطهرية الداعية إلى العودة إلى النص التوراتي، حين تجد نفسها أمام أزمة الهيرمينوطيقا، وأمام أزمة التأويل، أو أزمة النص الديني

الذي يحتاج إلى قراءة. لقد نقلت البروتستنتية مركزية الديانة المسيحية من الكرسي الرسولي الممثل للسيادة الإلهية إلى نص متاح أمام قارئه. كانت حركة التمرد هذه بداية مهمة شغلت العقل اليهودي الذي يرى التلمود تأويلا حصريا للنص المقدس، في مقابل البروتستاتنية الباحثة من خلال النص وقارئه عن الحقيقة الضائعة. وسط هذه الحركة الفكرية، سنرى كيف اخترقت الهيرمينوطيقا، والآلة المفسرة للنص الفلسفة لتتسيد عليها، ولننظر إلى مقال هابرماس في الجذور الصوفية اليهودية للفلسفة البنيوية، لنرى كيف تؤدي السياقات المعرفية الخارجة عن الفلسفة إلى التأثير فيها. ومع أن طه عبد الرحمن حاول أن يعيدنا إلى هذه الجذور في مقاربات أيديولوجية أخرى في مباحث الدهرانية، إلا أنه أغفل الجذور في تداوليته المنقولة من المصادر نفسها.

إن غياب هذا البعد في قراءة طه عبد الرحمن للجابري، أفقد النص وجوده الزماني والمكاني وأفقده راهنيته، ليصبح دفاعا شكليا ووجدانيا عاطفيا عن المجد الإسلامي، بنص يخاتل الحقيقة ولا يواجهها. لقد أثمرت البرغماتيكية النفعية تحولا هائلا في تقنيات الخطاب ووسائل التأثير، في العلوم الإنسانية والاجتماعية على حد سواء. دافع البراغماتيون عن نفعية الدين وعن خصوصيته وعن الإمكانات المتاحة من خلال التحليل التداولي في قبول الآخر المختلف، وفي حماية المجتمعات التعددية، ودافعت كذلك عن الديمقراطية في السياسة وأنتجت وضوحا في الخطاب المتصالح مع الذات. في مقابل هذا، ظل النص التداولي الطهائي هنا مزمجرا، مدافعا عن الأصالة وعن العودة للغة الطبيعية أو اللغة العادية كما يسميها البعض، فهل استطاع طه أن يعيد طرح مصطلحات ومفاهيم أصيلة من خلال اختياراته؟ لننظر هنا لمثالين اثنين من الأمثلة التطبيقية بعد أن توقفنا قليلا مع مصطلح التداولية الذي استعمله، وهما: التأثيل والمأصول.

مفهوم التأثيل نموذجا

لما قرأت مصطلح التأثيل في المشروع التداولي لطه عبد الرحمن[8]، زاد استغرابي من اختيار هذا اللفظ لسببين اثنين: أولهما، مرتبط بالسياق الثقافي العربي البدوي الحسّاني، الأكثر صلة بينابيع اللغة العربية والبيئة التي تربينا فيها مع شجر «الأثل»، الذي يتميز عن «الطرفاء»، بكونه لا ثمر فيه ولا نفعا كثيرا يُطلب منه في لغتنا الطبيعية التداولية. وثانيهما، ارتباط هذا اللفظ في البيان القرآني بالعذاب وبمقام العقاب الإلهي للقوم الذين استبدلوا الذي هو دنى بالذي هو خير، فكيف يجوز استبدال الأصيل بالأثيل، وفي النص القرآني قوله تعالى:(فَأَعْرَضُواْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ لْعَرِمِ وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ)[9].

وفي التفسير الميسر لهذه الآيات نجد: فأعرضوا عن أمر الله وشكره وكذبوا الرسل، فأرسلنا عليهم السيل الجارف الشديد الذي خرَّب السد وأغرق البساتين، وبدَّلناهم بجنتيهم المثمرتين جنتينِ ذواتَيْ أكل خمط، وهو الثمر المر الكريه الطعم، وأَثْل وهو شجر شبيه بالطَّرْفاء لا ثمر له، وقليل من شجر النَّبْق كثير الشوك، ذلك التبديل من خير إلى شر بسببِ كفرهم، وعدم شكرهم نِعَمَ الله، وما نعاقب بهذا العقاب الشديد إلا الجحود المبالغ في الكفر، يجازى بفعله مثلا بمثل.

قد يتقبل القارئ الذي يمج سمعه هذا الاصطلاح، الاستعمال المجاف لقصد القائل الشائع للغة ولروحها من غير المشتغلين بالترجمة التأصيلية، ومن غير الناقدين لمنطق اللغة، إلا أن أهل التداولية الراغبين في بناء مشروع أصيل لقراءة التراث وتقويمه يفترض فيهم ابتداء، الابتعاد عن هذا المنحى

8- فقه الفلسفة، القول الفلسفي،ص: 129

9- سورة سبأ،الاية16 .

الذي يعقد على القارئ البسيط صاحب اللغة الطبيعية، القدرة على الإمساك بروح المعنى الذي يتفلت تفلت البعير الشارد.

لقد تجاهل طه عبد الرحمن في كتاب القول الفلسفي عند تأصيل مصطلح التأثيل، الاستعمال اللغوي الحديث عند العرب، أي تجاهل تاريخ وضع المفهوم، ولم أجد في قائمة بيبلوغرافيا الكتاب ذكرا للمرجع الأول لهذا المصطلح كمقابل للفظ etymology، والذي يرتبط بالباحث العراقي فاضل عبد الحق. وسنقف هنا على شكل آخر من "الاقتباس" دون تكلّف عناء ذكر المصدر، ليتبيّن أن استعمال مصطلح تأثيل في التداول المعاصر ليس طهائيا بل سبقه إليه آخرون، يتحدث أحد الباحثين عن مصطلح التأثيل قائلا: "وقد تبين بعد محاولة استقراء أعمال اللغويين العرب المهتمين بالجانب التأثيلي من الدراسات المعجمية، أن أول من اجتهد في وضع نظير عربي يحمل مدلول المصطلح الإنغليزي" Etymology. هو الأستاذ عبد الحق فاضل في مقالاته التي نشرتها مجلة اللسان العربي، و التي تدل على قدرة هذا الباحث العربي - و إن لم تكتب له الشهرة على ركوب الصعب في سبيل التوصل إلى "أثلات" (Etymons) كثير من الكلمات بقوله : "فأما التأثيل فعلم لغوي معروف عند الأوربيين، و اسمه بالإنكليزية "Etymology"وقد ترجمه بعض اللغويين العرب "علم أصول الألفاظ" لكني وجدت هذا الاسم طويلا، فاقترحت تسمية علم التأثيل باعتبار أن الأثلة في المعجم تعني الأصل، فأنا مسؤول عن تسمية العربية و حسب"[10].

لقد استعمل طه عبد الرحمن مصطلح التأثيل بديلا عن مصطلح التأصيل، الذي يقسمه إلى قسمين كبيرين، أحدهما العناصر المضمونية والآخر العناصر البنيوية، فيقصد بالأول مجموع العناصر الدلالية الداعمة للفيلسوف في توسيع الإشكالات والأسئلة المرتبطة بالمصطلح الذي اختاره. يقول:

10-قدوربن نابي،التأثيلية في معجم كتاب العين، رسالة ماجستير، إشراف: عبدالملك مرتاض،جامعة وهران،2011، ص: 29.

«فبما أن هذا اللفظ ليس مخترعا من عنده كما يخترع العالم رموزه، وإنما يستعيره من لسانه الطبيعي، فلا بد أن يكون لهذا اللفظ سابق دلالة وسابق استعمال، ولا سبيل له إلى صرف هذه الدلالة وهذا الاستعمال حتى لو فرضنا أنه أراد ذلك، لأنهما لا ينفكان عن اللفظ كما لا ينفك الشيء عن نفسه، بل على العكس من ذلك، يجد الفيلسوف فيهما ما يمكنه من فتح الباب لمزيد الاستشكال الفلسفي، فيأخذ من هذه الدلالة السابقة كل السمات المعنوية القريبة والبعيدة التي يمكن أن يبني عليها العناصر الاصطلاحية في مفهومه كما يأخذ من هذا الاستعمال كل السمات السياقية والمقامية الخاصة والعامة التي يمكن أن يوسع بها دائرة تطبيق مفهومه.»[11]

لقد استعمل فاضل عبد الحق، الذي كان أستاذا في الستينات بالرباط، مصطلح الأثيل كمقابل للدخيل في سلسلته الشهيرة: دخيل أم أثيل؟ كما يرى ذلك محمد محمد الخطابي[12]، وكما نجده في نص فاضل نفسه[13]. لكن البعض يرجع التأثيلية إلى أبعد من ذلك مع اللغوي الألماني فيشر في معجمه، حيث يرى الكثير من باحثي اللغويات العربية أن هذا المستشرق كان أول من قام بعمل تأثيلي لغوي في العالم العربي[14].

وأيا كان صاحب السبق في نحت معنى الكلمة الجديد، سواء كان مغامرة لغوية من مغامرات فاضل عبد الحق أو عملا استشراقيا لفيشر، فإن هذا المصطلح

11-طه عبد الرحمن،فقه الفلسفة ج2،ص:134.

12-الخطابي،محمد محمد: **أسرار الضمائر أورأي في جذور الضمائر**، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية،الرباط، المملكة المغربية،العدد13 ،1976.

13-للمزيد، أنظر:

- فاضل، عبد الحق، حول المغامرات اللغوية، مجلة اللسان العربي، العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية العدد9، 1972.
- فاضل، عبد الحق، حول المغامرات اللغوية، مجلة اللسان العربي، العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية العدد 4، 1966.

14- يمينة مصطفاي، **أسس بناء المعجم التاريخي للغة العربية عند» فيشر»** ،وتجربة معجم اللغة الانجليزية، مجلة الممارسات اللغوية، العدد15، سنة 2012، ص: 63-86.

مترجم في أساسه عن اللغات الغربية في مبناه، كما أن معناه يرتبط كذلك بهذه النزعة التأصيلية التي هجمت على اللسانيات الغربية منذ القرن التاسع عشر، والتي لم تكن غائبة تماما عن التراث العربي منذ اللغويين الأوائل.

ورغم وجاهة رأي عبد الحق فاضل في اختيار هذا المصطلح كمقابل للاتيمولوجيا، إلا أن هذا التعريب تنقدح من استعماله معايب كثيرة خصوصا لمن يبحث عن التداولية وعن اللغة الطبيعية كما هو شأن طه عبد الرحمن.

يقسم طه التأثيل إلى عنصرين: التأثيل اللغوي والذي يقصد به ما اصطلح عليه في العالم العربي منذ بداية القرن العشرين مع المستشرق الألماني فيشر بعلم التأثيل etyomologie، "ويدلّ مفهوم التأثيلية (Etymologie) في الدّرس المعجمي على "دراسة أصول الكلمات،من حيث انحدارها من لغة أمّ، أو دخولها بالاقتراض" ؛ أي دراسة نشأة الكلمات وتطوّرها، من أجل الوقوف على البنية الأصلية لها، والصيغ التي تفرّعت منها صوتياً أو صرفياً أو دلاليا، وعلى الانتماء اللّساني والحضاري للمفردة"[15].

أما التأثيل الاستعمالي، فهو ما يعتبره طه عبد الرحمن سابقا على القرائن السياقية والمقامية التي وظف فيها المصطلح سواء في اللغة العادية أو الاصطلاحية، ويورد في ذلك مثال مصطلحي العدم والموت، وكيف يمكن أن يفتح التأثيل الاستعمالي فيهما معاني واستشكالات مهمة لا يتسع لها التأثيل اللغوي[16].

ورغم وجاهة هذا الرأي في هذه المناقشة التي أوردها هنا، إلا أن تنكبه التعمق في مصطلح التأثيل نفسه، جعل عنوان الفكرة نفسه بعيدا عن مقصد القائل المتفلسف منها، فالتأثيل كمصطلح لا يدل على الأصالة كمصطلح تعريفي يريد منه الفيلسوف التداولي هنا أن يقوم مقام مصطلح الأصيل، الذي يتهرب منه تهربا غريبا.

15- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2 ،ص: 135.

16- نفس المرجع ،ص: 138

لو طبق طه عبد الرحمن نقاشه حول العدم والموت، وهما صيغتان لا يخفى لحن القول الوجودي فيهما، في اختياره للتأثيل كبديل عن الأصيل، لوجدناه انتقد اختيار فاضل عبد الحق لهذه الكلمة لأسباب عديدة، كما رأيناها، أولا لأنها كلمة جاءت على وجه الاستعمال العقابي في القرآن الكريم، ولأنها لم تكنْ دارجة عند العرب، ولم تستعد مكانتها إلا في بعض الأشعار المتأخرة لحافظ وشوقي[17].

إضافة إلى هذا، وبعيدا عن نسبة هذا التأثيل، في معناه لا في مبناه، إلى "فتغنشتاين" كما أشار إلى ذلك طه[18]، فإن تأثيل مصطلح التأثيل كما رأينا في البداية لا يظهر لنا القيمة المضافة التي تتأتى من توظيف هذا المصطلح في الدلالة على تكثير المعنى وتنميته وتوسيعه، لأن هذا أقرب إلى ما درجت عليه المعاجم وليس إلى اللغة الطبيعية العادية كما بينا، ولا إلى لغة القرآن الكريم التي لا تجد لها مكانا كبيرا في هذا التحليل الفلسفي "الأصيل".

كيف يمكن الحديث عن أصالة بعيدة عن اللفظ القرآني، ومناقضة لأفقه، وعن سياقاته البلاغية البيانية التي ألبست الوحي لسانا عربيا، واختطت له معاني جديدة أسسها الوحي واندغمت في هوية الإنسان المسلم، بل حتى غير المسلم المتكلم باللسان العربي، والمحتك بالثقافة العربية الإسلامية؟ إلاّ أن يكون ذلك كاشفا عن مغالطة الأصيل في مشروع يفضّل الذي هو أدنى في البيان والتداول على ما هو خير.

إن "تأثيل التأثيل" هنا ليس إلا مثالا واحدا، لما يمكن أن ينتجه توظيف الآليات في نقد صاحبها طيلة مشروعه النقدي والبنائي، الذي يريد البعض أن يجعل منه مشروعا أصيلا لمقاومة الاستلاب الثقافي والفكري. كيف يمكن لهذا الدرس الفلسفي الذي دّعي الأصالة، أن يُغيب البيان القرآني عن هذا "الإنفهام التداولي"، قد كان ابن عباس إذا حار في شيء من القرآن، رجع

17- للمزيد أنظر: قدوربن نابي، المرجع السابق.

18- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء2،ص141

إلى ديوان العرب، أي اللغة العادية الطبيعية كما يسميها التداوليون، للبحث عن المعاني الرابضة في الوحي الإلهي؟

هل يمكن للتداولية العربية الجديدة أن تستثني الوحي وهو خطاب إلهي للإنسان، وهو خطاب من الإنسان إلى الإنسان تم استعماله في السياسة والفقه والفتوى والحرب والسلام وكيفية الغسل وفي ركوب الخيل، ناهيك عن أنّ مشروع طه الإئتماني لا يكفّ عن وصل نفسه بهذه المنابع معلنا ادفاع عن مرجعيتها في البيان؟

القرآن أيضا هو مصدر تداولي للغة الفقهية والكلامية التي انبنى وجودها على تأويله وتفسيره، وعلى الآفاق الإشكالية الواسعة والرحبة التي يعكسها الانفتاح على مدارس التأويل القرآنية التي انعجن ماء حياتها بالقرآن تدبرا وتأويلا وتفكرا وتفكيرا. القرآن أيضا مصدر أعظم لفقه العبارة وفقه الإشارة عند أهل التصوف والعرفان، وعند أرباب السلوك الذي نهلت منه قرائحهم وتوطدت منه أنوار فيوضاتهم، كيف اختار طه عبد الرحمن أن يسلك طريقا مناقضا لبلاغة القرآن، وهو يقدّم فيما يزعم مشروعا إسلاميّا، فيُغيّر كلمة أصيل "الأصيلة" بالأثل وهو أكلل أهل جهنّم كما تحدّث القرآن نفسه؟

إن النص الطهائي سيظل نصا مهما في وصف المآلات المفجعة التي من الممكن أن يقود إليها الانهماك المبالغ فيه ببراغماتيكية اللغة والمصطلح والشكل بدل اللّب والجوهر. اللغة هنا كدراسة برغماتيكية تم إستيرادها لغرض الخروج من مأزق التقليد. إن الحل التأثيلي الذي انبنى عليه التطبيق الطهائي، يبدو متوجسا شكلا من أصوله الغربية، لكنه لا يمانع من التماهي معها على مستوى المضمون، وهو أمر خطير جدا على بناء الوعي، فلا يميز بين الأصيل والدخيل وقد تعربت ظواهر المعاني وتغربت مبانيه.

مصطلح المأصول، وبؤس دعوى التداولية العربية

يرد لفظ المأصول في اللغة على وزن مفعول وهو اسم مفعول قريب من فعيل، ويرى في ذلك فاضل السامرائي، أن في الاستعمال القرآني والعربي العام صيغة مفعول كمقتول ومجروح تقال لمن حصل الفعل عليه

أو لمن سيقع عليه، كقوله تعالى: "إني لأظنك يا فرعون مثبورا"، فيراد به الاستقبال كقول ابن الزبير: اعلمي يا أماه أني مقتول، بينما صيغة فعيل لا ترد إلا لمن وقع عليه الفعل، من جهة أخرى تقال فعيل لمن هو أعظم غي الوصف من فعول، فقولنا مجروح ليست كقولنا جريح، فالأخير أوسع في جراحه وأثبت، كقولُ الله تعالى عن نفسه حميد لا محمود، لأن الأول أعظم وأثبت، يقول فاضل السامرائي: "إن صيغة (فعيل) الدالة على (مفعول) شبيهة بأختها (فعيل) بمعنى (فاعل) في الصفة المشبهة . فصيغة (فعل) في الصفة المشبهة تدل على أن الوصف ثابت في صاحبه أو كالثابت، طبيعة أو كالطبيعة فتقول: هو طويل أو قصير، وقبيح أو جميل، فهذه الصفات ثابتة في أصحابها. وتقول: هو خطيب وبليغ وفقيه فتدل على أن هذه الصفات كالطبيعة في صاحبها وكالشجية فيه إذ هي لا ترقى إلى درجة الثبوت في طويل وقصير ونحوها. وأما (فعيل) بمعنى (مفعول) فيدل على أن الوصف قد وقع على صاحبه بحيث أصبح سجية له أو كالسجية، ثابتة أو كالثابت فتقول : (هو محمود) و (هو حميد) في (حميد) أبلغ من (محمود) لأن حميد يدل على أن صفة الحمد لله ثابتة. وكذا الرجيم) أي الذي يستحق أن يرجم على وجه الثبوت."[19].

لماذا اختار صاحب النظرية التداولية هذا المصطلح بديلا عن الأصيل، هل كان ذلك باستعمال آلية المقابلة المستوردة من البرغماتيات التداولية الغربية؟ أم أن المخاطِب هنا يريد أن يوقع في إدراك المتلقي عدم ثبوت ما يطرحه من أصالة كونها محتملة لا ثابتة، فاللغة لا يسعها أن تنظر إلى الأصالة وهي مصدر لفعل تحقق في الماضي كأمر محتمل الحدوث في المستقبل، والنحاة العرب لا يجدون لمستعمل هذه الصيغة إلا وجهان كما رأينا: عدم الثبوت أو الاستقبال. لقد كان استعمال هذا الوزن ملمحا آخر من ملامح قصور الاختيار التداولي الذي لا يراعي تراكيب ألفاظ "اللغة الطبيعية" إن جاز لنا وصف العربية بهذا الوصف الذي يحتاج إلى الكثير من النظر.

19- فاضل السامرائي، معاني الأبنية في العربية، الطبعة الثانية، دار عمار ،عمان،2007، ص: 54.

إن هذين المثالين لهما ما يبرر اختيارهما كنموذجين لتوضيح المسارات الغامضة، التي قد تؤدي بها محاولة بناء المنظومة المعرفية خارج لب الأصالة اللغوية التي تجوهرت في القرآن خطابا أصيلا اكتسى من خلاله المعنى أبلغ لفظ في أكمل سياق، وهو السياق البياني البلاغي. لا يملك المرء إلا أن يتعجب من هجر الكثير من المشتغلين بقضايا الفكر واللغة للبيان القرآني واستعمالاته للألفاظ العربية الشاهدة على تاريخية اللفظ والبانية لمعانيه المتعددة عبر الزمان والمكان والفكر والإدراك الإسلامي منذ بداياته. وكيف لمن واجه نقاده بفقه اللغة، يقع في مأزق لغوي كبير، سواء في اختيار مفهم تأثيل أو مأصول، التي أظهرت أنّنا إزاء اصطلاحات تجري خلافا للبلاغة العربية وأصل البيان، فمن خلال هذه العينات، نلاحظ أنّ طه عبد الرحمن يبغي الاصطلاح عوجا.

الدين الائتماني: طه عبد الرحمن ووليام جيمس

أزمة أصالة الدين في الخطاب الطهائي

تتلخص أطروحة الائتمان التي يضعها طه عبد الرحمن بديلا عن الديانية والعلمانية، بديلا عن طغيان الإنسان وتسيده، وبديلا عن عبادته لذاته في ما يسميه أهل السلوك الصوفي بالعروج في مقامات الإحسان، ورغم أن طه أشار من طرف خفي إلى هذا بتوظيفه لمصطلح «التزكوية»، إلا أن هذا المعنى يبدو ألصق بمصطلح الأمانة الذي اشتق منه مصطلح الإئتمان، باعتباره مصطلحا تداوليا يريد أن يخرج من خلاله نحو معنى جديد أو أصيل.

إن الدين بوصفه معتقد داخلي جواني، يستمد، حقانيته من جوانب شعورية داخلية، ومن وعي داخلي يخرج كثمرة عملية خارجية. هذه المسلمة التداولية، ستخترق تصور طه عبد الرحمن «الفلسفي التصوفي» الذي أراد أن يقدم من خلاله طرحه الائتماني. فالوصف الذي تنتقل فيه الذات التعبدية من عبادة نفسها وذاتها، نحو أعلى مراتب الإئتمان الذي هو غيبتها عن شهود وجودها تجاه وجود الحق عز وجل وفعله، تمثل في

الحقيقة وصفا بلغة بديلة لما كتبه «أهل الله» في كتبهم ومواجيدهم وأحوالهم وأذواقهم حول العروج الإحساني: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك.

هذا الوصف، وإن صنع مقابلات لفظية لهذه المعاني، أي المعاني الصوفية، مقامات وأحوالا، إلا أنه يفتقد إلى المدخل الابستيمولوجي الذي نجده عند الغزالي؛ المدخل الابستيمولوجي هنا بمعنى المدخل المعرفي، الذي يضع الدين في مكانه تجاه الفلسفة، كما نراه عند الفلاسفة أو عند أهل السلوك، أو عند دارسيهم المسلمين أو المستشرقين.

يبدو الدخول إلى معترك التصوف الفلسفي دون تحرير محل النزاع، أشبه ما يكون بدعوة إلى حفلة غربية من حفلات الأقنعة، حيث يلعب الحاضرون لعبة التخفي عن بعضهم البعض، لا لشيء إلا لأجل المتعة. إنه اختباء يوقع القارئ في حيرة لا مبرر لها. هذا الوصف الخاص بالمقامات والأحوال على الطريقة التداولية، أشبه مايكون بتأسيس «طريقة» فلسفية، ينظر بها الفيلسوف إلى نفسه كشيخ عالم بالمقامات، ولنسميها بلغة طه عبد الرحمن أطوارا، ينتقل منها المريد الفلسفي في أحضان تصوراته وأفكاره عن الدين من التعبد للطاغوت، نحو تعبد ذاته في ديانيته نحو تعبده الائتماني.

ورغم غرابة هذه الصورة، إلا أن الغرض منها هو توضيح الإشكال الكبير الذي يتخفى خلفه هذا التصنيع الاصطلاحي، الذي تغيب فيه الأصول التي انبثق منها النص «المأصول» المنقول. ولنقرأ هذا النص الذي كتبه طه عبد الرحمن، وهو يختم كتابه بسؤال تداولي مهم حول الحقيقة والوهمي في المشروع الائتماني، وبعد أن عرض حججا كثيرة في الدفاع عن الائتماني تجاه الدياني الذي لا يرى الدين إلا ظاهرا والعلماني الذي يضع القوانين البشرية نظاما عاما للمجتمع، يوضح لنا الفيلسوف التداولي كيفية الوصول إلى هذا النمط من التدين:

«وبهذا، يكون التصور الائتماني الذي يتوسل بأعمال التركية أرسخ في العقلانية من التصورين: العلماني والدياني؛ إذ أنه يعي

حدود العقل المعهود، فلا يتعداها كما يتعداها العلماني، فاصلا فيما ليس من حقه، ولا بمقدوره أن يفصل فيه، ولا يقابل بينها وبين حدود الشرع كما يقابل بينهما الدياني، جاعلا تارة الشرع هاديا للعقل وتارة العقل شرطا للشرع، بل إنه يستغرق بالكلية في العمل التزكري، مروضا نفسه، حتى تصفو سريرته وتنجلي بصيرته، فيتسع مدى عقله، متزحزحة حدوده، فيعقل ما لم يكن يعقل، بل يعقل ما لا يستطيع العلماني – لتركه العمل، ظاهرا وباطنا – ولا حتى الدياني – لتركه باطن العمل أن يعقله؛ وكلما زاد عمله، زاد عقله، فضلا عن زيادته بازدياد علمه؛ كما أن هذا التصور الائتماني يكون أوغل في الواقعية من التصورين: الدياني والعلماني، ذلك أن العمل التزكوي الذي يتعاطاه الائتماني ولو أن آثاره تحول ضميره وحياته كأنما يبعث من موت، لا يضطره إلى إتيان ما لا يطيق الواقع حمله، ولا ما لا يعرف التاريخ مثيله؛ فلا يقتضي منه أن يغير وجه محيطه في أجل قصير، ويتهيأ لرئاسة هذا التغيير، داخلا في تعبئة النفوس واستنفار الجموع وقلب الأوضاع والمؤسسات، بل لو سلك هذا الطريق التدبيري العاجل والقاهر، طمعا في التسلط على الخلق، لقطع عن الوصول إلى مقصوده التعبدي، وإنما كل ما يقتضي منه هو أن يشتغل بقوة وإخلاص بتغيير نفسه، حتى يظهر من سني أفعاله له ما يدعو غيره للاقتداء به»[20].

إنه التغيير الذاتي، تغيير النفس من الداخل، هكذا يرى طه عبد الرحمن الطريق نحو الائتمانية التي سيتخرج منها ثلة الصالحين، الذين عليهم المعول في التغيير. ورغم هذه الإشارة الموجزة في خاتمة كتابه لهذه الحقيقة المستفادة من باطن النص لا من ظاهره، إلا أن ورودها ظاهرا يسمح للقارئ بأن يعيد

20- طه، روح الدين، ص503.

قراءة هذا السفر من خلال وضوح أكبر في فهم ما يعنيه طه عبد الرحمن بالدين الائتماني، في نظره هو روح الدين. هذا الفهم الخاص بالدين، خرج من بين فرث العلمانية ودم الديانية. بناءا على هذا التقابل بين عالمين مرئي وغيبي، بين عقلين، عقل علماني، وآخر دياني، في ثنائيات متعددة يحفل بها النص، ويخرج من تقابلها الكثير من المصطلحات التداولية. وسط هذه الثنائية يتصاعد دفاع مستميت عن الغيبي واللاّمرئي وعن إمكانية تعقل الدين وقدرته على الانسجام مع الواقع وتحقيق النفع منه. لكن هل يخرج هذا كله عن سياق التداولية الذي تمت الإشارة إليه؟ وما ضرر خضوعه له إن وجد هذا الخضوع؟

إن الجواب عن هذا، يستدعي منا العودة إلى السؤال الذي طرحه طه عبد الرحمن في خاتمته للكتاب، وإلى طريقة إجابته عنه نفسها، لنرى مدى تداوليته من جهة ومدى تعسفه في إدخال تصوره الصوفي لهذه المعمعة. ولنبدأ بعنوان الخاتمة كما اختاره الكاتب: **الوجود الائتماني حقيقة أم وهم؟** هذه المقابلة بين الحقيقي والمتوهم، ترجعنا في الحقيقة إلى المجال التداولي عند ويليام جيمس، وإلى نظرته النفسية للحقيقة والمعتقد، وعلاقتهما بالوجود الداخلي للإنسان وثمرته الخارجية، فالوهم نظر داخلي فردي يرتبط بتقابل ماهو خارجي مع ما يعتقده الإنسان في داخله. وهذا هو الوهم تماما عند البرغماتية.

والجواب الذي نجده عن هذا السؤال في الخاتمة نفسها، لا يبتعد عن هذا التوجه. البحث عن ذلك الانسجام بين ما نعتقد أنه حق داخليا وما هو موجود خارجيا من خلال ثمرته الداخلية. لقد تلوى هذا النص في الحقيقة كثيرا، ليحاول الجمع بين أمرين اثنين: نفعية الدين وإمكانية الوصول بالتجربة العقلية إلى مدارج الإحسان. فالتزكية هي عمل تحرري داخلي عقلاني يربط فيها الائتماني باطنه بظاهره من خلال تحققه بصفات موجده الذي هو الحق سبحانه. هذا التحقق بالصفات الإلهية، يمثل في نظر طه عبد الرحمن الفناء الصوفي الذي نراه عند الحلاج وابن عربي.

التهرب من الاصطلاحات الصوفية التي تنقدح في ذهن القارئ، كلما فكك معاني الائتمان في سموها الأعلى كما يراها طه عبد الرحمن، يجعل قراءة النص وفك أحاجيه مهمة أخرى تنضاف إلى بحث المتفلسف أو القارئ البسيط عن سؤال حقيقي خارج هذه المتاهة. إن إرجاع النصوص والأفكار إلى أهلها، سواء كانوا تداوليين كجيمس أو صوفيين كالحلاج أو نقديين كإدريس هاني، سيجعل في نظري نص طه عبد الرحمن أكثر ثراء وانفتاحا وانفهاما. ستعود الدعوى الائتمانية من جديد في النص الطهائي مع كتابه الأخير «ثغور المرابطة»، والذي وإن وظف المصطلح، إلا أنه أخرجه من جديد وفق سياقات مختلفة. يقول ويليام جيمس:

«تعيش الحقيقة، في الواقع، غالبا على نظام الائتمان. أفكارنا ومعتقداتنا مقبولة، طالما لا شيء يتحداها، تمامًا كما تقبل الأوراق النقدية طالما لا أحد يرفضها. لكن كل هذا يشير إلى عمليات تحقق أخرى تجري في أمكنة أخرى، والتي بدونها ينهار نسيج الحقيقة، مثلما سينهار أي نظام مالي بدون أساس نقدي على الإطلاق. أنتم تقبلون بما أقوم به من التحقق وأنا أقبل ما تقومون به مع شيء آخر. ونحن نتبادل الحقائق فيما بيننا»[21].

لقد آثرت هنا تجنب الترجمة التي أوردها وليد شحادة لهذه الفقرة، لأنها لم تكن وافية في ترجمة كلمة (system credit) التي لا توافق المعنى الصحيح، والتي ترجمها طه عبد الرحمن بدقة أكبر حين سماها ائتمانا، رغم أنه لم يشر إلى صاحبها الأصلي، بينما سماها وليد شحادة نظام الدائن، حيث يقول:

21- "Truth lives, in fact, for the most part on a credit system. Our thoughts and beliefs 'pass,' so long as nothing challenges them, just as bank-notes pass so long as nobody refuses them. But this all points to direct face-to-face verifications somewhere, without which the fabric of truth collapses like a financial system with no cash-basis whatever. You accept my verification of one thing, I yours of another. We trade on each other's truth. But beliefs verified concretely by SOMEBODY are the posts of the whole superstructure"See:JAMES, William. Pragmatism: A new name for old ways of thinking, New York, 1907, p207-208.

«تعيش الحقيقة، في واقع الأمر، معظم حياتها وفق نظام الدائن . أفكارنا وعقائدنا تمر وتنجح ما دام لا يوجد شيء يطعن بها، وهذا شبيه بأوراق النقد التي تمر ما دام أحد لم يرفضها. لكن هذا كله يشير إلى تحققات مباشرة في مكان ما، ولولاها لانهار نسيج الحقيقة مثلما ينهار نظام مالي ليس له أساس نقدي . أنتم تقبلون بما أقوم به من التحقق وأنا أقبل ما تقومون به مع شيء آخر. ونحن نتبادل الحقائق فيما بيننا»[22].

إن هذه العبارة الشهيرة التي وضعها ويليام جيمس في محاضرته السادسة من هذا الكتاب، تمثل تبلورا لما قبلها. إنها عبارة تحمل تداوليا لغة العم سام، لغة الدولار في مجتمع أمريكي يقدس ورقة البنكنوت، لكنها تترجم في الحقيقة النظرة التي يريد أن يرسخها ويليام جيمس للحقيقة كما ذكر ذلك آنفا كحقيقة تجريبية بإمكاننا التحقق من صحتها، فالحقيقي هو الذي يقبل أن نتحقق منه[23].

التحقق هنا مرتبط بعملية الائتمان أي بناء صحة الحقيقة وصدقيتها على اعتمادنا إياها نحن كتمخاطبين أنها حقيقة. لا فقط نحن الحاضرين، في توظيفها داخل عملية خطابية أو تواصلية، لكن بعلاقة هذه الحقيقة بجميع عمليات التخاطب الأخرى.

إن التشبيه الذي وضعه ويليام جيمس وهذا الشرح الموجز الذي أورده، رغم بساطته، يفكك لنا اختيار مصطلح الائتمان ويرجعه لنا إلى أصوله البرغماتية الحقيقية. الائتمان هنا منتج ليبرالي، يمثل أولا استعارة مجازية تبادلية من لغة المجتمع الذي يقدس الدولار كحقيقة واقعية قابلة للتحقق من صدقها، هذا أولا. وثانيا، في مصطلح الائتمان هذا، نجد نفحة النفعية والواقعية والقبول المتبادل والتوافق حول الحقيقة. إن الحقيقي كما سنجد في قراءة ويليام جيمس ليس المطابق للواقع، كما يضرب لنا في مثال سابق

22-وليم جيمس، البرغماتية، ترجمة وليد شحادة، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2014، ص: 188.
23- William James, *Pragmatism* .., op .cit, p: 201.

على الائتمان، بساعة الحائط، إن الحقيقي هو الذي نراه نحن حقيقيا ونعتقد أنه حقيقي، ويقبله الآخرون أنه حقيقي.

في التصور الطهائي، يظل المعنى النفعي هذا حاضرا في الدين كحقيقة، لكن المدخل الاصطلاحي الذي اتخذه طه عبد الرحمن نحو هذا الائتمان، لا يذكر بدايته الحقيقية مع ويليام جيمس ليستبدلها بتأثيل آخر لا يقل «غرابة» عن الأمثلة التي ذكرناها سابقا في المأصول والتأثيل. لقد اقتبس طه عبد الرحمن عبارة ائتمان أصلا من وليام جيمس، وحتى يخفي هذا الاقتباس، فقد تمّتهريبها داخل مفهوم الأمانة بالمعنى الدّيني، بناء على التداولية التي لم تعد محاولة لتقريب المنقول من مقتضى المجال التداولي، بل أصبحت أداة لتحريف المفهوم وتغيير وجهته.

ولنستكمل رحلتنا مع نص ويليام جيمس الممتع والمنسجم مع ذاته في الدفاع عن البرغماتية، دون الحاجة إلى الكثير من العناء الاصطلاحي التأسيسي. ولنستكمل من جهة أخرى مقارنة الخطاب الفلسفي الطهائي مع خطاب ويليام جيمس. يقول طه عبد الرحمن معرفا أحد أهم مقتضيات تصوره عن الفطرة الدينية:

"يقضي مبدأ الفطرة بان قدرة الإنسان على التشهيد تأتي من كونه خلق، أول ما خلق، على هيئة تحفظ سابق صلاته بعالم الغيب، بحيث تحمل روحه قوة خاصة أشبه بذاكرة سابقة على ذاكرته التي يملكها في العالم المرئي ؛ وهذه القوة الروحية التي تحفظ ذكريات عالم الغيب – أو قل هذه الذاكرة الغيبية، أو الأصلية – اختصت، في الإسلام، بمصطلح « الفطرة » . هكذا، فإن السبب في القدرة على التشهيد هو وجود الذاكرة الأصلية ؛ فلولا أن الإنسان يحمل في روحه ذكريات عن حقائق غيبية، لما جاهد إلى أن يتبين وجوه حضورها في عالم الشهادة، حتى يجعل منها قوام حياته في هذا العالم، فترتسم في ذاكرته المرئية ارتسامها في ذاكرته الغيبية ؛ وليس أمر الدين، في الواقع، إلا ذلك الطريق

الذي ينبغي أن يسلكه التشهيد، حتى يؤتي ثماره الروحية، إذ معاني الدين لا تعدو كونها الحقائق الروحية التي تحفظها الذاكرة الأصلية لهذا، لا يمكن أن يكون الدين، بالنسبة للإنسان، أمرا طارئا يعرض من خارج لحياته قد يخرج عنه متى توفرت الإرادة وتهيأت الأسباب شأن العادة المكتسبة أو السيرة الموروثة، بل لا بد أن يكون حقيقة ملازمة له لا يقدر على الانفكاك عنها كما لا يقدر أن ينفك عن عقله ؛ فكما أنه لا يتصور وجود الإنسان بلا ذاكرة أصلية أو بلا فطرة، فكذلك لا يتصور وجوده بلا دين أو بلا تشهيد ؛ وهكذا، يتبين أن التدين سلوك فطري غير كسبي، وأن التشهيد فاعلية تذرية غير تخيلية ؛ ومن هنا، لم يكن بث للعلوم الوضعية الحديثة، على مناهجها العقلية والحسية المضيقة، من أن تقر بذاكرية الدين"[24].

ما يعنيه طه عبد الرحمن بالذاكرة الأصلية، أو اللاّذاكرة كما أراد أن يسميها في موضع آخر، يقترب كثيرا من التصور السيكولوجي للذاكرة والوعي عند ويليام جيمس في أعماله الرائدة في هذا المجال. في كتابه "التجربة الدينية"[25]، و« موجز في علم النفس»[26] وغيرها، يدافع ويليام عن الأصل النفسي للدين، وعلاقته بأشكال معينة من الانحرافات النفسية، أو حتى السلوكات السوية، فيما يختص بالنبوة وادعاء القداسة، لكن ما يهم في هذا النهج هو اشتغاله المكثف على موضوع الذاكرة والذاكرة الأصلية primary memory[27].

ولنقرأ كلمات ويليام جيمس حين يريد أن يبحث عن علاقة الدين بالذاكرة واللاشعور وهو يقول:

24- روح الدين، ص 52.

25- James, William. *Religious experience*. Halvorson Dixit, 1975.

26- James, William. *Psychology, briefer course*.Harvard University Press, 1984.

27- James, William. *The principles of psychology*.Vol.1. Cosimo, Inc., 2007, p644.

«لا يمكننا، على ما أعتقد، تجنب الاستنتاج القائل بأن لدينا في الدين قسمًا للطبيعة البشرية له علاقات وثيقة بشكل غير عادي مع المنطقة غير الحرجة أو اللاشعورية. إذا كانت كلمة «لا شعوري» مسيئة لأي منكم، مثل رائحة الكثير من الأبحاث النفسية أو الانحرافات الأخرى، فسمها بأي اسم آخر تفضله، لتمييزها عن مستوى الوعي الكامل المضاء بنور الشمس. أطلق على هذه الأخيرة اسم المنطقة A للشخصية، إذا كنت مهتمًا، وعلى الأخرى المنطقة B. من الواضح أن هذه الأخيرة هي الجزء الأكبر من كل واحد منا، لأنها مسكن كل ما هو كامن وخزان كل شيء يمر دون تسجيل أو ملاحظة. إنها تحتوي، على سبيل المثال، على أشياء مثل كل ذكرياتنا غير النشطة مؤقتًا، وتؤوي ينابيع كل عواطفنا ذات الدوافع الغامضة، ومحابنا، ومكارهنا، والأحكام المسبقة، وحدسنا وفرضياتنا وأوهامنا وخرافاتنا ومعتقداتنا وقناعاتنا، وبشكل عام جميع عملياتنا غير العقلانية»[28].

يبدو هذا التفسير النفسي للدين، أنه قد أخذ من طه عبد الرحمن مأخذا مهما، جعله يستبدل مصطلح الفطرة بالذاكرة الأصلية، وهو مصطلح لطالما استعمله ويليام جيمس للدلالة على هذا المعنى، غير أن اللاّفت للنظر هنا، هو عدم إشارة طه لهذا الأصل، مع تأثره الكبير بالمعاني التي تبناها ويليام جيمس في تفسيره للدين ولأسباب وجوده، بل إن طه عبد الرحمن أراد أن يسبغ على المصطلح البرغماتي معاني مضادة لمفهوم الفطرة ومخالفة لها. ومما يزيد من غرابة هذا النقل الكبير، هو اعتماده في هندسة الكتاب على نفس المفاهيم وعلى نفس الأسلوب الحجاجي الذي نجده عند ويليام جيمس في مناقشته لموضوع الدين وإثباته برغماتيكيا.

28- Self-translation from the French version of this book : William James, *Religious Experience*, .., p : 283-284.

لم يكن عالم النفس الأمريكي الشهير، وأحد مؤسسي البرغماتية الأوائل، معاديا للدين، بل كان يطلب من خلال التداولية، البحث عن إمكانيات التعايش الديني والابستمولوجي بين الحقول والمعتقدات داخل مجتمع ليبرالي متعدد المشارب.

في الفصل الأول من كتابه روح الدين، يبدأ البرهان الطهائي بدفع دعوى أحادية العالم وإثبات ازدواجيته، وهي أطروحة أفرد لها ويليام جيمس مكانا مهما في كتاباته، ناقدا فيها التصور الهيجلي الواحدي للكون ومدافعا عن التعدديات، وعن الثنائيات المختلفة، وناقدا كذلك لكانط وغيره من خلال استعادة هذا الموضوع الفلسفي العميق[29]. بل يذهب ويليام جيمس إلى الدفاع عن ثنائية غير صارمة بين عالم الروح وعالم المادة أو عالم الشهادة كما يسميه طه عبد الرحمن، بعد مسار طويل ومتغير عاشه ويليام جيمس في هذا النقاش العميق.

سمة أخرى في البرهان الطهائي نجدها واضحة في نمط البرهان الذي يوظفه ويليام جيمس في كتابه «إرادة الاعتقاد»، حيث يثير مناقشة طريفة حول أدلة الدين مع كليفورد من خلال «برهان باسكال» الشهير في قضية الإيمان، ويؤسس ويليام جيمس بناءا برهانيا ثنائيا، لمحاولة البحث عن طريق ثالث كما سنرى عند طه عبد الرحمن، وفي نفس الوقت نجد أن مصطلحات علم النفس التي عج بها كتاب روح الدين، تنبئ عن كثير من التأثر بهذا المنحى السايكولوجي في التدليل على الدين وربطه بالوجدان والشعور والذاكرة وغيرها من المصطلحات وأساليب الإثبات والبرهان التي يعج بها النصان المتشابهان[30].

29- William James, *Some Problems of Philosophy*, ed. Henry James. New York: Longmans, Green, 1931, p104.

30- William James, ,*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York : Dover Publications, 1956

لا نجد في ثبت المصادر لكتاب روح الدين ولا مرجعا واحدا من مراجع ويليام جيمس، رغم التقاطعات الكثيرة على مستوى هيكلية الكتاب وتقسيماته ومصطلحاته وأساليب البرهنة لديهما. فربما كان من المفيد للقراء البرغماتيين التعرف على مواقف طه من هذه الأفكار وعلاقتها مع نهجه التداولي، خصوصا وأن التأصيل الاصطلاحي الذي اعتمده طه لمصطلح الائتمان، مثلا، يبعد القارئ والمتأمل عن ويليام جيمس وعن أفكاره، ويحجب عنه الوقوف على أصل المصطلح.

في تعريفه للائتمانية، يربط طه بينها وبين مقتضيات آية الأمانة في القرآن الكريم، لكنه ما يلبث أن يرجع بعد هنيهات من النقاش عن مفهوم الأمانة نحو الاختيار والخيرية والمسؤولية، وهي مصطلحات برغماتية بحتة نجدها واضحة في ما يسميه ويليام جيمس بالثمرة الروحية والدين العملي، الذي هو عنوان أحد الفصول المهمة له في كتابه التجربة الدينية الذي تعرضنا له آنفا.

لا يمكن أن نجزم بتوفق طه عبد الرحمن في الخروج من البرغماتية الأمريكية بتبادلية عربية سليمة الأوصال في هذا الخلط المفاهيمي الذي جنى كثيرا على طبيعية اللغة وبساطة المعنى معا. كانت البرغماتية الأمريكية هنا، ستصبح حلا رائدا للكثير من القضايا الدينية، لو وظفت توظيفا صريحا وواضحا، دون استنبات معانيها بمصطلحات تثير الاشتباه بدل توضيح المعنى، ودون الخلط بين المجالات التداولية. فالائتمان كاصطلاح دارج حاليا، هو ينتمي لمجال براديغمي اقتصادي مالي، وطابع الأمانية فيه يغيب أو يكاد، لكنه ينسجم إلى حد كبير مع المقصد الذي أراده منه ويليام جيمس في برهانه على الطابع الاتفاقي للحقيقة كشيء ينبع من الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، بدل الأمانة التي لا ترتبط بالمصلحة بداهة. وجد طه عبد الرحمن في نصوص وليام جيمس سلّة لاقتباس كلّ هذه المفاهيم دون أن يردّ له الدّين، ولو بإشارة ضمن مراجعه، في إطار الأمانة العلمية التي هي مصداق بديهي لمفهوم الائتمانية.

ماهو المنطق العاصم للذهن من الخطأ؟

هل هو المنطق اللغوي الذي حدثنا عنه ابن جني حين أراد أن يبحث عن لمسة المنطق في اللغة[1]، هل أدخله المتكلمون أم كان رابضا في هندسة البناء اللغوي العرفي للكلمات؟

المنطق الرياضي هو ذلك المنطق الذي حاز في تطور العلوم الحقة، التي طوعت الطبيعة على شهرته وعلى ادعاء عصمته، فهو قابل للاختبار الذي يتفاعل معها الذهن ليحاول إدراك قوانينها من خلال التجريد الذي يدعمه التجريب.

ولكي لا نخوض في علمية العلوم الطبيعية وعصمتها رياضيا وتجريبيا، وهو موضوع طويل نمسك من هذه القضية أن المنطق الرياضي، هو المنطق الذي لا يتناقض بناءا على مسلماته الأساسية التي انطبعت منذ أرسطو بمقدماتها الثلاث الأساسية:

1- الشيء هو هو
2- مبدأ الثالث المرفوع
3- مبدأ عدم التناقض

ومن خلال هذه المقدمات، تطور التفكير الرياضي وتعقد، معتمدا على استبدال اللغة بالرّموز الرياضية الدالة على الاختصارات وعلى المثال الذي يظهر به معنى المقال. ولقد أوجد الرياضيون الرموز رغبة في التبسيط لا التعقيد، كما سنرى عند كثير من المتمنطقين، الذين ركبوا صعب اللغة وهينها دونما حاجة لذلك، فالترميز يناقض الإخفاء عند أهل الرياضيات والمنطق، لأن الترميز تبسيط للنظر المركب لا تعقيد النظر البسيط. المعنى البسيط السهل لا يحتاج لترميز لأنه واضح، ووضوحه هذا هو مبتغى القائل. يبحث المتكلم بهذا المعنى السابق مبدئيا عن إيصال المعنى وتبليغه للمستمع لا إخفاءه، لكن لما صار للكلام المركب سطوته داخل المجتمع، وخصوصا خارج أهل

التخصص، اتخذ منه بعض المتفلسفين والمتعرضين لعلم الكلام سندا لهم في الاستعلاء المعرفي على أقرانهم، بدمج بعض الكلام وترميزه وتزويقه كي يصير شكله حاكيا لصورة الكلام الآخر الراسخ في قدم التخصص المستوعب معناه للفظه دون زيادة أو نقصان، الغائص غوصا في غور بحور المعرفة. وهذا الفعل قد يقسو البعض فيسميه دجلا معرفيا، ويتأدب البعض فيسميه جدلا، لكنه يبقى كلاما مبهما يدلج بالقارئ الصافي الذهن في ليل الحيرة، فيصرفه عن استخدام العقل في الفهم، نحو سلوك التبجيل دون الفهم، أو الابتعاد عن هذا المهيع من الكلام لإحساسه بقصوره عن فهمه. كما قد يبعث على الترميز الخوف من سلطة زمنية معينة تقمع صاحب نحلة أو مذهب أو دين ما، وقد توسع ليو شتراوس في هذه الفكرة أيما اتساع في كتابه الهام " القمع وفن الكتابة"، حين تعرض لخطاب ابن ميمون الأندلسي صاحب كتاب علل الشرائع، والفارابي اللذين كانا يحملان كلا على حدة فكرا مرفوضا من الدولة، ومن المجتمع ومن دين العامة. هذا الترميز، أو لنقل هذا الإخفاء، تأجيل للمعنى بالمعنى الذي نحته لنا دريدا في مصطلحه الشهير Différence، إنه اختلاف مع الزمن القائم والوضع القائم، بحثا عن وضع جديد أو عن فئة خاصة من القراء القادرين على فهم الرسالة المرموزة.

من جهة أخرى، نجد الرمز والغموض صفة لصيقة بخطاب ابن عربي، الذي لم تسعه اللّغة من جهة، فدفن أرواح المعاني في الكلمات بمنطقه الصوفي المعرفي العميق. اللغة الحاتمية الثرارة المتولدة، هي لغة صعبة المراس على كل من لم يعش التجربة الروحية السلوكية، لكنها في نفس الوقت أكثر صعوبة على من عاش هذه التجربة، لأنها تهدم أحيانا أسوار الفهم المعتاد حين تبحث عن لب الحقيقة والمعرفة خارج الزمان والمكان وخارج لغة الوقت ورسومها وحدودها. والخطاب عند ابن عربي، ورغم القلق الذي يحدثه في الدس الذي وقع في بعض مخطوطاته، أو هكذا يدعي البعض على الأقل، جعل السفر في نصه سفرا محفوفا بالمخاطر خصوصا وأنه لم يلتزم بلحن القول الفقهي، وتمرد على خطاب الغزالي الذي جعل من الفيلسوف خصم

العارف. لقد ابتلع خطاب ابن عربي لغة الفلسفة نفسها، ولم تشف وسع المعنى الذي تفكر به عقله المعرفي الذي لا زال إلى اليوم لغزا من أكثر الألغاز سحرا في الشرق والغرب.

الرمزية هنا بالخطاب الصوفي، رمزية سلوك ورمزية علو لا رمزية استعلاء معرفي. الخطاب هنا جوهره متعال على النظر الفلسفي وعلى النظر المنطقي، ويربطه صاحبه دونما غضاضة بذلك السلوك القلبي الروحي الذي عز ولوجه على كثير من رواد الفلسفة، لأن المعرفة التي هي ثمرة السلوك ليست هي المعرفة التي هي ثمرة النظر العقلي. والسلوك هنا سلوك مخصوص بخصوصياته الدينية الإسلامية من جهة، وبنهج كل عارف صاحب طريقة من جهة أخرى. بهذا المعنى يغدو علو الخطاب علوا في النمط المعرفي نفسه، الذي وإن كان يشترك مع الخطاب الفلسفي في بعض المعاني والاصطلاحات، إلا أنه مختلف عنه اختلاف السماء عن الأرض، لخصوصيته ونظرته لنفسه كخطاب يتعالى على العقل نفسه وعلى ثمرته التي هي المنطق. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

"ولا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق إنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها وإنه نقلها منهم أو إنه لا دين له فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له فلا تفعل يا أخي فهذا القول قول من لا تحصيل له إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما إن وجدنا الرسول ع قد قال بها ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة وإنها حق فإن الرسول صلى الله

عليه وسلم قد قال بها أو الصاحب أو مالكا أو الشافعي أو سفيان الثوري وأما قولك إن قلت سمعها من فيلسوف أو طالعها في كتبهم فإنك ربما تقع في الكذب والجهل أما الكذب فقولك سمعها أو طالعها وأنت لم تشاهد ذلك منه وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق في تلك المسألة والباطل وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على إن كل ما عنده باطل وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف أرأيت لو أتاك بها رؤيا رآها هل كنت إلا عابرها وتطلب على معانيها فكذلك خذ ما أتاك به هذا الصوفي واهتد على نفسك قليلا وفرع لما أتاك به محلك حتى يبرز لك معناها أحسن من أن تقول يوم القيامة بل كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين فكل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه أو قارب وعذب عند السامع الفهم فهو علم العقل النظري لأنه تحت إدراكه ومما يستقل به لو نظر إلا علم الأسرار فإنه إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وخشن وربما مجته العقول الضعيفة المتعصبة التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر والبحث ولهذا صاحب العلم كثيرا ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية"[31].

أما الترميز المنطقي فهو بعيد عن هذا، لأنه تجريد للواقع من أجل الرجوع إليه، وتحويل المشاكل الموجودة في الواقع إلى صيغ رمزية يتحقق من خلالها فهم أعمق وأوسع للواقع وللطبيعة رغبة في فهم قوانينها والتحكم بها. فالغاية هنا من الترميز هي التبسيط، ليستطيع الذهن الصافي تطوير فهم الطبيعة والتحكم بها.

31- ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1.، ص: 65.

إنّ اللغة الرياضة، لغة دقيقة متأسسة على قواعد ومناهج تحاول أن تعصم الذهم عن الخطأ ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، لكن المتأمل لتاريخ المنطق والرياضيات يجد أن التمسك الأعشى بالمنطق الأرسطي ينقصه الكثير من التحيين والتأمل العلمي. فالمنطق الذي ساد في فترات طويلة من تاريخ المعرفة البشرية سواء كانت فلسفية أو غير فلسلفية، قد فقد الكثير من ألقه وبريقه، ليس فقط بسبب التطور الحاصل في الرياضيات الصرفة والتي استطاعت من خلال أكثر الافتراضات مخالفة للمنطق الوصول إلى أكثر النتائج ثمرة في الكهرباء وفي الصناعات الثقيلة وفي الميكانيكا وغيرها. المنطق الرياضي هو في نهاية المطاف تابع لوسع العقل البشري ولفهمه للطبيعة وللكون والفلك، فالمعرفة كما يرى ذلك باشلار، هي تطور تاريخ من الأخطاء المتراكمة لا الحقائق اليقينية، أو بعبارة أخرى، فإن فهمنا للعالم وسيطرتنا على الطبيعة تتأتى من خلال دقة فهمنا لها وقدرتنا على صقل أدوات هذا الفهم وآلياته.

ومنذ السبعينات إلى اليوم، تعيش الفيزياء حالة من الصدمة التي أعقبت تأكيد الأعمال المختبرية لصحة النظريات الكمية «الكوانتيك»، التي قلبت الكثير من المفاهيم والأسس العلمية التي تأسست عليها الرياضيات النظرية والواقعية على حد سواء، والتي تعتبر المظهر المبهر الرائع للمنطق الأرسطي ولسيادته وتطوره التاريخي وانمزاجه العميق مع الشاهد الواقعي الذي يعضد الفرضيات التجريبية. يتصادم منطق الفيزياء الكمية حول المادة، ووجودها، ومظهر هذا الوجود في العالم، مع المسلمات المنطقية التي نظّمها أرسطو. هذه النظرية كشفت للبشرية حقائق جديدة حول المادة وإمكانيات تواجدها المتعدد في أزمنة واحدة وأمكنة مختلفة، واكتشفت كذلك تأثير المراقبة المختبرية بالعين المجردة على التجربة وعلى الطبيعة. لقد أدخلت ميكانيكا الكم الفهم المنطقي الأرسطي التقليدي في إحدى أكبر أزماته النظرية على الإطلاق. على الرغم من ذلك، بقي للمنطق التقليدي صولته وجولته في التحليل الفلسفي باعتبار تاريخه المجيد الذي جعله عند المتلفسفين، العلم العاصم للذهن عن الخطأ خصوصا وأنه

اندمج مع علم الكلام وعلوم العقائد والفقه الإسلامي الذي جعل منه آلة برهانية أساسية.

لكن وعلى الرغم كلّ ما ذكرنا، نجد أنّ المنطق اللغوي أو منطق اللغة كما يسميه عند طه عبد الرحمن يتقدم على المنطق الرياضي في البرهنة والاستدلال والمحاججة والمناظرة، رغم أنه لا ينفي استعمال كليهما في الدفاع عن أطروحاته. والمنطق اللغوي هذا الذي نجده في كتبه، يتتبع طريق البرغماتية التداولية في كثير من جوانبه، مازجا أحيانا بين اللغة الطبيعية ومنطقها عند فيتغنشتاين واللغة الخالصة لبنيامين، حاطا عليهما أحيانا بلغة بيرس وتلامذته الأمريكيين.

دعوى الأصالة في المنطق التي يلزم طه عبد الرحمن نفسه بها، لا تبدو واقعية ولا حتى منطقية حين تحاول أن تدعي أنها تجنبت المناهج الغربية، وهي في الحقيقة تنتصر، وأحيانا دون وعي منها، للمناهج الأمريكية الغربية بدل المناهج الأوربية الغربية وللثقافة البروتستنتية بدل الثقافة الكاثوليكية، والأنجلوساكسونية بدل اللاتينية والجرمانية، دونما كثير ارتباط بالخصوصية العربية والإسلامية . ولنطرح هنا سؤالا بسيطا قبل أن نستطرد في المنطق وعلاقته باللغة، فالمنطق بمعناه الأولي كعاصم من التناقض له علاقة باللغة لا يمكن إنكارها، لكن ماهي هذه العلاقة وما طبيعتها في لغة الضاد؟

إن هذا السؤال في فلسفة طه يتم تجاوزه سريعا من خلال البحث في علاقة «اللغة» بـ«المنطق» دونما تحديد لماهية هذه اللغة ودونما تحديد لهذا المنطق وطبيعته. لقد ابتلع المنطق الطهائي سؤال الخصوصية اللغوية، وهو ينافح عن أصالة اللغة التداولية، دونما غوص حقيقي وعميق في اللغة العربية، ورغم نقده الشديد للغة الخالصة لبنيامين، إلا أن نتائج فهمه لعلاقة اللغة بالمنطق كرست لوطأة اللغة العالمية، والتي ترتبط شكلا بالفهم الغربي للغة في اللسانيات المعاصرة وفي فلسفتها دونما اعتبار للغة العربية التي هنا محط البحث والتي هي وسيلة التفلسف.

لم يميز خطاب طه بين اللغة كنظام system واللغة كخطاب speech، ولم يستطع أن يفطن تحليله إلى اعتماده على "لغة عُلوية" meta-langage[32] كما يسميها ياسين خليل، والتي تسمو على اللغة العربية وتوجه فهمنا لها ولتراكيبها. فكون اللغة العربية لغة موضوع وليست لغة علوية، معناه أننا سنحاول فهم هذه اللغة وتفكيكها من خلال نظام ومنهج غير عربي سواء عربنا تلك المصطلحات أو تركناها في نطقها وشكلها الغربي، لأن معانيها ودلالاتها خارج اللغة العربية وفي سياق تطور اللغات الغربية في براديغمها الخاص اللغوي الديني والثقافي والفلسفي والفني.

إن الحديث عن منطق اللغة دون الرجوع إلى السؤال التطبيقي الذي تطرحه السيميوتيك semiotics، يهرب بالتحليل المنطقي اللغوي إلى نقاش نظري غير قابل للتطبيق في الواقع . يفتقد المشروع الطهائي إمكانيات التطبيق في الترجمة وفي بناء الخطاب الفلسفي، لأنه عمى بقصد أو بدون قصد عن الجوانب العملية التي هي شعاره كفلسفة برغماتيكية عملية. ويزداد التناقض كلما دافع الرجل عن العملانية والعمل وهاجم التنظير الأرسطي، لابسا ثوب التداولية البرغماتيكية الأمريكية، دونما أمثلة تطبيقية قادرة على تغيير فهمنا للغة وللخطاب وتأصيل المنهج.

32-خليل ياسين، **منطق اللغة، نظرية عامة في التحليل اللغوي**، جامعة بغداد، الطبعة الأولى، 1962، ص: 10-11.

القسم الثاني

في المعضلة الإبستمولوجية

على الرغم من كثرة القراءات النقدية المادحة أو الناقضة لمشروع طه عبد الرحمن، إلا أن إدريس هاني يبدو أكثر ناقديه تشبثا بإعطاء مواقف متباينة من فكره، فأحيانا نجده يثني على بعض مشاريع طه غير المكتملة بينما أحيانا أخرى نجده يشن عليه نقدا لاذعا مريرا يكشف من خلاله عن الكثير من المساحات المعتمة في المنهج وفي وعي طه وفي السياقات الثقافية والواقعية التي انبنى عليها مشروعه. نستطيع تتبّع هذا التّوتّر الذي بدأ أوّل الأمر متعاطفا على شيء من تأجيل النظر في التفاصيل، يبدو أن هاني في هذه المرحلة كان يتعاطف مع الفكرة الكلية للمشروع الطهائي أكثر من التفاصيل التي كان يتجاهل الوقوف عندها وأحيانا يسجّل موقفا دون التركيز عليه لكي لا ينسف الإقرار العام بكلية الفكرة، لكننا سنلاحظ أنّه في مرحلة أخرى حاول أن يصعّد ثم يعود ويجزّئ في موقفه، ثم في مرحلة ثالثة أصبح حاسما ونهائيا وأكثر تدقيقا في التفاصيل[33].

في مرحلة أولى من هذه النظرات على فكر الرجلين، سنحاول أن نظهر ملامح التشابه المفاهيمي والمنهجي الذي طبع نقد كل منهما للجابري، وكيف انتقلت الأفكار بينهما وتشابهت ضرباتهما للرجل في هذا النزال الذي تكسرت فيها النصال على النصال. وليس الغرض هنا تقييم مشروع الجابري ولا التوسع في نقد إدريس هاني، لكن الغاية هنا هي البحث عن

33- للمزيد، أنظر كتاب إدريس هاني: **نحو تراكتاتيس جديد**، كتاب تحت الطبع.

المصادر الخفية للفكرة الطهائية وجذورها المخبوءة. فمشروع الجابري يبدو مثالا واضحا للتقاطعات الفكرية التي سبق فيها أحدهما الآخر، وتوسع طه في أسئلة جنينية طرحها إدريس هاني وتربت في حجر المشروع التداولي الذي نحن بصدده.

من جهة أخرى، تبدو مفاهيم العقل والمنطق والمقاصد والأخلاق أمثلة أخرى لا تقل أهمية عن نموذج المنهج السابق في الكشف عن ملامح المشروع، خصوصا وأن بعض هذه المفاهيم تظل الباب الذي يدخل منه هذا المفكر ساحة الفكر العربي، فكثير من القراء الفلسفيين وغير المتفلسفين خصوصا داخل جسم الحركة الإسلامية، يرون أن هذا المشروع جاء كرد منطقي عقلاني مفحم على مقولات التيارات المحاربة للدين والتدين وللإسلام.

بين نصين

في المنهج والسياق

يتميز نص طه عبد الرحمن بكونه تأسيسيا، بمعنى أنه مثل باكورة البناء الفكري لهذا الأخير. لقد كان نقده للجابري بمثابة إعلان ولادة في عالم المحاججة والمخاصمة. حمل طه عبد الرحمن أغلال البحث عن أصالة دائمة دائبة في نصوصه الأخرى، لقد ألزم نفسه بلزوم الأصالة المتطهرة من أدناس التقليد الشكلي والمضموني من خلال رؤيته التداولية التي شابها ما شابها. مقابل ذلك لم يمثل نقد إدريس هاني لعابد الجابري إلا لحظة معينة من لحظات نقده ونظره للتراث، فكيف يمكن أن نفهم الاشتباك الاصطلاحي الذي عاشه نص طه عبد الرحمن مع نص إدريس هاني وفي أي سياق؟ هل هو اشتباك عابر في موقعة النقد هذا أم هو اشتباك دائم؟ وما طبيعته وأين نهاياته؟

فيما أسس طه نصه على نقد الجابري وعلى تداولية متخفية في فكر الرجل، نجد نص إدريس هاني أكثر وضوحا في إعلان المنطلقات والانتصار للفكرة دونما كثير عناء. هناك في نصه يوجد تسلسل فكري يفتقده نص طه، نتساءل بدورنا عن سبب تكلّف طه في أمر يظهر بسلاسة في النّص الهنائي.

في مقابل النص اللاّتاريخي عند طه عبد الرحمن، يبدو نص إدريس نصا قارئا للتاريخ وللسياق منذ الوهلة الأولى. في كتابه ما وراء المفاهيم، يبحث هاني عن أزمة السؤال في السياق المعرفي المعاصر، بل يرجع إلى عصر النهضة الحديثة، ناقدا لسؤالها نفسه في مستويات متعددة وفي مواقع متعددة. ورغم التشابه الاصطلاحي بين نقديهما للجابري، إلا أن نقد إدريس هاني يبدو نقدا عارضا وسط مشروع باحث عن السؤال، غير متمركز على الذات، ولا على الذوات المحيطة، إنه لا ينظر إلى الجابري نظرة الشر المطلق التي نلمسها في دفاع طه عبد الرحمن المستميت عن الأصالة تجاه التقليد، بالقدر الذي يبحث في جواب الجابري عن سؤال غير مطروح، أو عن جواب غير مناسب لسؤال غير مطروح.

إنّ النص الهانائي، نص مقروء في سياقه التاريخي، ورغم توظيفه للمنهج الجدلي أحيانا في فك الارتباطات الواقعة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، إلا أنه يعلن أن الحقيقة قد تفرقت كما يتفرق الدم بين القبائل، وأن السؤال يجب أن يحك معدنه ليظهر، وأن الجواب قد اكتنفته السياقات السياسية والثقافية والاجتماعية التي عرفها العرب والمسلمون منذ زمان بعيد.

في بداية عرض طه عبد الرحمن لمقدمات مشروعه، كان ادريس هاني قد أتمّ كتابه الذي سينشر لاحقا عام 1998 حول محنة التراث الآخر، الذي استعرض صنوف المقاربات العربية لأزمة التراث، وأشار إلى ما رآه حينذاك محاولة فتية لم تكتمل لطه عبد الرحمن قائلا: «ولا بأس هنا من الإشارة إلى أحد المشاريع الفتية، وإن كانت تنطوي على نقد عميق لما ألف حول التراث، أعني مشروع طه عبد الرحمن الذي افتتحه بكتاب: » تجديد المنهج في تقويم التراث»، نلاحظ أن انضباطا صارما ورؤية حذرة كانت تهيمن على التحليل النقدي للمؤلف، فقد عاين ما كانت تقع فيه من مآزق مجمل القراءات الأيديولوجية والتجزيئية للتراث، والحق أن د. طه عبد الرحمن استطاع أن يستبدل تهويل خطاب الحداثة برؤية تهوينية تعيد الاعتبار إلى ما أسماه التقريب التداولي (...) إلاّ أننا نلاحظ – رغم كل ذلك الادعاء– أن المشكلة

تعود مرة أخرى لتستهول عقل التراث بآليات غارقة في التجريد، تنظر في المضمون الابستيمولوجي بعيدا عن النزعات التاريخية ذات التأثير البارز في نظام المعرفة. ففي الوقت الذي يصر فيه د.طه عبد الرحمن على اعتبار جانب التداخل المعرفي وتكامل التراث فإنه لا يعير أي اهتمام لمقاربة الجانب السياسي والاجتماعي في ضوء هذا التداخل، مع أن النقد هنا لن تكون له أي مصداقية طالما أن د. طه عبد الرحمن لم يباشر فعلا في مشروع تنفيذي، حيث هناك فقط يكون للحديث معنى»[34].

نلاحظ في هذا النص أن ادريس هاني قدم وعدا بمناقشة طه عبد الرحمن حين ينجز هذا الأخير مشروعه الذي وعد به، وهذا يعني أن ما جاء في المقدمة يعكس تفاعلا مبكرا مع مشروع طه عبد الرحمن، قبل أن يتمّ، فحديثه في مقدّمة كتابه «محنة التراث الآخر» تؤكّد على سبق في الاهتمام بقضية التراث ونقد الجابري، يخوّله الحق في أن يصف محاولة طه عبد الرحمن بالفتية.

وسنكتشف من خلال استنطاق النص النهائي، بأنّه كان يرى في نص طه عبد الرحمن تجسيدا لتساؤلاته حول المنهج ووضعية المقاربات العربية للتراث، ومع أنه كان أسبق من طه عبد الرحمن في نعت القراءة الجابرية بالتجزيئية، والدعوة إلى الصرامة المنطقية، في نصوص مبكّرة سابقة لمحاولة طه عبد الرحمن، لكنه وصف مشروع طه آنذاك بهذه الأوصاف التي كان يأملها في دعوته تلك، وهذا ما يؤكد على أنّ قراءة هاني كان همّها هو تحقيق ما يصبو إليه. غير أن ما يثير التساؤل هو: هل أصيب إدريس هاني بخيبة أمل؟ هذا ما يؤكده جوابه في حوار مطوّل في 2003، حينما اعتبر أنّ مقاصد طه عبد الرحمن من مفهوم المجال التداولي هو حراسة المجال وغلقه، فهي دعوى مناقضة للإبداع وليست مهاما للمجال التداولي، أما عن خيبة الأمل فقد عبر عنها في جواب آخر:

34- ادريس هاني: **محنة التراث الآخر**،ص14، ط. الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، 1998

«قضية المجال التداولي ضللت الكثير من الباحثين وربما كنت متسامحا معها أكثر مما ينبغي (...) نعم لقد دافعت عن الفكرة لكنني اكتشفت أنني أخلع عليها فهمي الخاص، فالمسألة كانت بمثابة إسقاط كان عليّ أن أتخلّص منه خصوصا بعد أن ظهرت لي هناك جملة من الثغرات»[35].

سيعبّر ادريس هاني فيما بعد، عن خيبة أمله بالحكم على فشل القول بالوصل والفصل معا في التراث، منتصرا للتأويل كما في محنة التراث الآخر، ومنتصرا للتكييفانية الخلاّقة، كما في كتابه التبني الحضاري والتجديد الجذري، سيقول هاني بعد ذلك بأنّ المثقف العربي فشل في المهمتين، الوصل والفصل معا، وهذا يحصل في تدبير العلاقة بين السياسة والدين، التي هي إحدى القضايا الشائكة في فهم التراث والحداثة، ولكنها تصدق أيضا على قضية الوصل والفصل في العلاقة مع التراث.

في مقابل هذا، يطرح طه عبد الرحمن سؤالا فلسفيا مسؤولا، بمعنى يطرح سؤالا محدد الإطار. فرغبته في الأصالة جعلته يبحث عن سؤال مُرضي وعن سؤال محمود. إن دعوى الأصالة التي من الممكن أن نتلمسها في هذا النهج الفلسفي، قد تلامس فينا عنفوان الإمام مالك حين أخرج سائله عن قضية الاستواء من مجلسه، لأن سؤاله بدعة، لكنها لا تستطيع أن تجيبنا عن السبب الذي تأسس من خلاله على هذا السؤال، منهج عقائدي هو اليوم أكثر المناهج انتشارا في العالم الإسلامي: إنه المنهج الأشعري.

السؤال المسؤول الذي يريده طه عبد الرحمن للفلسفة العربية، لا يتأطر بسياق معين، لأنه فاقد للسياق وللتاريخية التي نجدها عند إدريس هاني حين يحاول أن يبحث للسؤال عن وجود زماني مكاني ثقافي، وهذا ما نلحظه منذ كتاب «مابعد الرشدية» حين طرح أسئلة الفلسفة من خلال رجالها ومؤسسيها والمتعرضين لها، أو حين قرأ الشهرستاني وأكبر فيه موضوعية يتعطش لها من

35- حوار مع ادريس هاني، **مجلة منتدى الحوار**، العدد السابع، السنة الأولى، 2003

يبحث عن الصورة المقارنة لتاريخ الفكر في طبقاته الأركيولوجية التاريخية، ليفهم ويقارن.

السؤال عند هاني هو سؤال حرّ وممانع ضدّ الاغتراب، ومقتحم وغير مقيد بمقتضيات تداولية لإدراكه خطورة اللعبة التداولية، حيث سيتحدث في كتابه «الإسلام والحداثة» عن بديل آخر سماه: «المجرى التداولي» الذي يحيلنا إلى سريان المعنى والمشترك في تداول المعنى بين الثقافات، فهو موصول بالحركة المستدامة للفكر والواقع، وسنجده يفرد فصلا كاملا في كتابه «ما وراء المفاهيم» تحت عنوان: «في البدء كان السؤال، فلسفة السؤال وإشكالية تدبير الجواب في الفكر العربي المعاصر»[36].

إنّ نص إدريس هاني نص متتلمذ، ونص باحث قارئ، يتصيّد المعرفة ويعترف بها، وليس نصا متعالما مستغلقا. النص الباحث هو نص لا يعترف بنهاية معينة لما يبحث عنه، بالقدر الذي يبحث فيه عن نهايات مفتوحة وعن مغامرة حقيقية في العقل والفكر والسؤال. والسياقية التي يتشبث بها نصه، توفر له إمكانية أنسنة الفلسفة وإخراجها من وجودها العصموي. في مقابل ذلك، يبدو نص طه عبد الرحمن نصا فاقدا للمدخل الابستمولوجي نحو الفلسفة، كما يبدو السؤال المسؤول هو إلباس الفلسفة لباس الفقه خارج كل السياقات. إن الجواب الذي يعطيه طه عبد الرحمن لسؤاله المسؤول هذا، لا يقل غموضا عن تلك المصطلحات التي ينتخبها للتعبير عن مفاهيمه التداولية، والتي تتحول أحيانا إلى أوسام بدل أن تصير مصطلحات دالة. إن الأزمة الحقيقية التي نعيشها مع نص طه عبد الرحمن ولا نعيشها مع نص إدريس هاني، هي في اختلاف منبر كل منهما. نص إدريس هاني نص يدعوك أن تقرأه مستفسرا محاورا لعقل ووعي القارئ، لا متعاليا عليه. إنه نص متلبّس بخصلة التواضع، لذلك لا يمكن أن يقدم نفسه كنص خال من العيوب أو كنص معصوم، يقول مثلا في كتاب «العرب والغرب»، مذكّرا

36- ادريس هاني ما وراء المفاهيم: **من سؤال الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الأولى، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009، ص34.

بوظيفة المفكر الحقيقي: «لا أزعم هنا تنجيز أي بديل أو أي خيار مادام الذي يهمنا في هذه المرحلة من التشتت والاضطراب هو تحديد العتبة التي ينطلق منها الإقلاع نحو المستقبل»[37].

إن وضع مقارنة بين المُفكِّرين ستكون دوما لصالح الأخير، ليس لكونه أعطى إجابات أفضل من معاصره، عمقا وبيانا، لكنه ببساطة، لأنه لم يدع ما ادعاه صاحبه، واصفا قراءته بالمحاولة المفتوحة. إن الإشكال المنهجي والمعرفي الذي يرافق قراءة متوازية للنصين، تجعل المقارنة صعبة على القارئ وظالمة أحيانا لنص إدريس هاني، كما هي ظالمة لنص طه عبد الرحمن. وهذا الظلم مرده الأساسي إلى أن التقاطعات التي وقعت بين النصين في موقعة الجابري، لا يمكن أن تبين لنا حقيقة المقارنة، لكنها بالمقابل، قد تفيدنا كثيرا في فهم السياق وللنظر لشاهد السؤال وشاهد النص. ولو كنت ناصحا أحدا، لنصحت قراء طه عبد الرحمن بقراءة نص إدريس- طه لفهم الزوايا الخفية من فكر الرجلين، فالمعاصرة والمعاشرة التي عاشها المفكران، قد تفيد كثيرا في إعطاء أجوبة لا ينبئ عنها النص.

حركت الرغبة في الأصالة ونبذ التقليد والدفاع عن الإسلام باللغة الفلسفية طه عبد الرحمن أن يطرح سؤالا غير مطروح في نظر فكر إدريس هاني، إنه سؤال التراث والتجديد، هو السؤال الذي تفرعت منه أسئلة كبرى أخرى طرحها طه في كتاباته اللاّحقة حول الأخلاق والحق القومي والديني في التفلسف وفي منطق اللغة، متوسّلا بأدوات التخصص اللغوي في تغيير ملامح المفهوم واحتياز المضمون.

أسهم تأخر نقد مشروع طه عبد الرحمن حقيقة في عزلته عن السياق، كما عمق نظرته المتعالية على النصوص الأخرى، فمغامرة إنتاج المصطلحات التداولية، زادت من تعميق هذه العزلة المتترسة بالدفاع عن حياض الإسلام وجلبت إلى النص قُرَّاءً متعطشين للجواب الفلسفي عن السؤال السياسي والثقافي.

37- إدريس هاني، **العرب والغرب**، ص: 284.

في مقابل هذا، يطرح إدريس هاني مشروعا متآخيا مع المختلفين، وداعيا إلى القبول بالقومي والإسلامي بجميع اختلافاتهم، لأنه نص شمولي وغير محتكر للحقيقة، تنطق بذلك نصوصه بما فيها النصوص الأكثر قسوة في النقد، إنه نص فلسفي لا يريد أن يزايد على الفلسفة. بمقابل هذا، يحاول هذا النص أن يبحث كما بحث فوكو وغيره من البنيويين، عن أشكال هامشية من المعرفة التي قد تحمل أجوبة غيبها النسيان.

إن قراءة إدريس هاني لصدر المتألهين، كانت قراءة باحثة في الدفاتر المنسية عن تحولات عميقة حدثت دون أن يعيها الوعي الفلسفي العربي، وبعيدا عن الأضواء المسلطة على ابن رشد والغزالي وابن سينا والفارابي، هذا النهج يبدو أحيانا أكثر أصالة في طرح أسئلة باحثة عن الذات الإسلامية والعربية من خلال الذات نفسها، وتسليط الضوء على مساحات مغيبة من الوعي الإسلامي. إنّ تعمق إدريس في الفلسفة المتعالية، لا نجد له أثرا يذكر عند طه عبد الرحمن، فهل هذا سببه عدم اطلاع هذا الأخير على نص الملا صدرا؟ أم أن الإشكالات التي فتحها إدريس هاني في أطروحته المابعد- رشدية لم تجد لها تداولية طه عبد الرحمن إجابة شافية؟ أم إنّ طه عبد الرحمن تجاهل تجربة الحكمة المتعالية لأنّها باتت شأنا هانائيا؟ لا يمكن أن نتعرض لهذه النماذج من الاستشكالات دون أن يجيبنا الفيسلوفان عن هذا السؤال التاريخي والمعرفي.

في اللغة

في مقابل صناعة اللغة التي احترفها طه عبد الرحمن، ركز إدريس هاني على قراءة النص الفلسفي في سياقاته للبحث عن الأسئلة الحالة على الوعي العربي، لذلك كانت نظرته للسياسة وللأسئلة الثقافية نظرة فلسفية شاملة، في مقابل نظرة طه عبد الرحمن التي أفقدها إهلاكها التداولي القدرة على الخروج من شرنقة المشيخة الفلسفية في دلالتها السلفية. في الحقيقة يبدو نص إدريس هاني متعاليا على نص طه عبد الرحمن من جهتين اثنتين أساسيتين:

من جهة اللغة، ليس فيما يخص المصطلح فقط، ولكن الأسلوب الذي كتبت به النصوص. يبدو نص طه عبد الرحمن نصا صناعيا، يصنع الألفاظ صناعة مع إخراجها في أحيان كثيرة من عمقها التداولي الطبيعي نحو مسارات جديدة غير مفهومة أحيانا للقارئ العربي، الخالية لغته من العجمة والخلي ذهنه من هيبة كراديس الاصطلاح. وهذا يتناقض مع دعوى التداولية وأهدافها.

في مقابل ذلك يبدو نص إدريس هاني نصا مثقِّفا (بكسر القاف)، لأنه يقرأ النص الفلسفي من خلال بنية تحليلية تنظر إلى المفكر في سياقه قبل أن تنظر إلى الفكرة، من خلال ثقافته وبيئته وأهم إضافاته واستدراكاته على من سبقه، إنه نص علمي وتأريخي قادر على بناء فكرة ومناقشتها. لم يستفد النص الطهائي كثيرا من هذا النهج في التحليل، الذي لو كان اعتمده لاستطعنا أن نفهم السياقات التي عاشها في بناء نصه، والمراجع الحقيقية التي اعتمدها في بناء النص، خصوصا المنهجية منها، لقد كان خيرا له ولنا كقراء، أن يظهر لنا أصل بضاعته وكيف نمت وتأثلت حتى وصلت بين يديه، ليتسنى لنا أن نقرأه قراءة أكثر موضوعية ووضوحا.

في البحث عن أساس للنّص الطهائي

يكاد يتفق الكثير من قراء طه عبد الرحمن وناقديه، على أن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»[38] يعتبر القاعدة الأولى التي انطلق منها مشروعه الفلسفي التداولي، الذي تأسس على مطلب الأصالة وعلة نبذ التغريب، وعلى قراءة التراث قراءة مدافعة عن مقومات المجال التداولي العربي- الإسلامي، ضد الآخر البعيد وضد الآخر القريب.

انتخب طه عبد الرحمن مشروع الجابري نموذجا للنقد التداولي، واتكأ على هذا «المنهج النقدي» في سائر كتاباته اللاّحقة. قرأ طه عبد الرحمن مشروع

38- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، الدار البيضاء- بيروت 1994، ص:244.

الجابري بحنق كبير على التقليد الذي اتهم به هذا الأخير، احتز الرجل رأس صاحبه بمعول التداولية بعد أن رسم له ثلاثة مطاعن أساسية انطلق فيها لإبطال «التقويم التفاضلي» عند الجابري من خلال نقده لاستعمال هذا الأخير للآليات العقلانية المجردة في نقد التراث استعمالا فاسدا، فهذه الآليات التي تم توظيفها في المشروع بعيدة كل البعد عن الطبيعة العملية للآليات التي يمتلكها التراث الإسلامي. التراث الإسلامي بهذا المعنى تراث عملي لا يجب أن تتم دراسته من خلال آليات منقولة لم يتم نقدها ولا تكييفها ولا تنقيتها من عوالقها الأصلية التي جاءت بها وطبقت من خلالها على التراث. إنها الاستهلاكية الممقوتة كما هي ممقوتة لدى الكثير منا السلع التي يتم استهلاكها دونما مراقبة أو تمحيص. لم يشفق طه على الجابري وهو يمزق أوصال فلسفته الناقدة للتراث، وفي الحقيقة لم تكن قراءته له قراءة نقدية بالقدر الذي كانت قراءة نقضية ناسفة لنص الجابري، فلقد أمعن صاحبنا في سلخ الشاة بعد أن ذبحها حين رأى أنه كشف ذلك التعارض المنطقي الأصلي، لينبري بعد ذلك إلى تفكيك نقده للتراث من خلال الاستدلالات المنطقية التابعة للاستدلالات الأولى والناتجة عنها. أوعز لنا الشكل الذي خرج به نص الكتاب بمقدماته التي أسماها دعاوي، أن يبني برهانا منطقيا جادا وموضوعيا objectif. سقطت شمولية القراءة الجابرية المعتمدة على الموسوعية التي تميزت بها المعرفة في تاريخ المسلمين أمام التجزيئية التي قسم بها الأنظمة المعرفية إلى ثلاث دوائر: البرهان والبيان والعرفان. يبدو النص الطهائي بعد ذلك تفصيلا وإعادة لنفس الفكرة الأساسية التي انبنى عليها التقرير الأول: التناقض الأصلي المنطقي، وخطأ المقاربة التفضيلية المعتمدة على آليات تم توظيفها بوعي الجابري أو بلاوعيه في قراءة التراث فجنت الجناية العظمى وأركست الفهم التاريخي، وتحولت إلى فكر تابع غير أصيل.

استحوذت مسألة الأصالة والتقليد على الكثير من جوانب هذا النص النقدي الذي يعتبره الدارسون لكتابات طه عبد الرحمن المرجع الأساسي الذي أسس من خلاله طه عبد الرحمن مكانته في الفلسفة بالمغرب وخارجه، لكن هذا النقد لا يبدو، بعد تأمله، بعيدا كثيرا عن سياقات نقدية نشأت قبل

نقد طه عبد الرحمن نفسه، وربما بتواز معه. وبعيدا عن الغبش الذي قد يحصل من كثرة الاصطلاحات التداولية التي يعج بها النص والتي تعرضنا لها في مرحلة سابقة من هذه الدراسة، إلا أنه يبدو من المفيد أن نضع هذا المشروع النقدي لنقد التراث في سياق القراءات السابقة واللاّحقة على نقد طه، هذا رغم كثرة توكيده على أسبقيته في هذا المجال.

الجابري بين طه عبد الرحمن وادريس هاني

في مقالة مبكرة للمفكر إدريس هاني صدرت سنة 1992م تحت عنوان «مشكلة التراث وأزمة المنهج: الجابري نموذجا»[39]، سيكتشف القارئ تشابها غريبا على مستوى البناء النقدي وهيكليته المعتمدة عند طه عبد الرحمن، بعد أن تكرر التمثّل وبمنهجية غارقة في الاستبدال. كان رمح النص الهانائي الأساسي يضرب مباشرة في مقتل المنهج الذي اعتمده الجابري في نقده للتراث، لكن هذا المشروع النقدي الجنيني حينها، لن يهمنا في هذا الموضع، إلا بالقدر الذي يفك طلاسم النص الطهائي المبالغ في كتمان مصادره وأصول مقارباته.

تحدث إدريس هاني عن إشكالية المنهج تلك في مقاربة التراث قبل طه بسنوات، كما تحدث عن النقد الأخلاقي للحداثة[40]، داعيا إلى تأسيس ميتودولوجيا عربية جديدة تتسم بنظرة متوازنة لعلاقة الحداثة بالأصالة، لكنها اعتمادا على مصادر سابقة وعلى إعادة قراءة مفردات الحداثة نفسها كمنتوج فكري إنساني غير مخيف وغير مرفوض، وإعادة قراءة التراث

39-ادريس هاني، **مشكلة التراث وأزمة المنهج**: الجابري نموذجا،مجلة البصائر، العدد 28، 1992، بيروت، سيعاد نشره ضمن فصول كتاب العرب والغرب: أية علاقة، أي رهان، الصادر بعد سبع سنوات من نشر المقال (1998)، في بيروت، طبعة دار الاتحاد، توزيع ونشر دار الطليعة..

40- سيكتب ادريس هاني نصوصا حول الأخلاق توّجت بكتاب يبسط فيه رؤيته حول فلسفة أخلاق بديلة،وقبل ذلك جعل الأخلاق غاية مشروعه الموسوم بالتبني الحضاري والتجديد الجذري كما دلّت على ذلك فهرست كتاب "الإسلام والحداثة"، حيث وضع القسم الأخير تحت عنوان: غاية التبني الحضاري والتجديد الجذري: في البدء كانت الأخلاق.

الإسلامي من خلال جهود جماعية، فالقضية في منظور ادريس هاني هي أنّ «المشكلة منهج، ومنهج في منهج، أي منهجية للكشف عن المنهج الأليق، يعني إيجاد منطق معين يوصلنا إلى إنتاج المنهج وضبطه، نحن في حاجة إلى ميتودولوجيا (methodologie) عربية- إسلامية»[41].

عند المقارنة سنجد أنّ طه عبد الرحمن، كان في سياق التعاطي مع مفردات هذا السؤال الذي طرحه معاصره وهو سؤال المنهج في التراث، وضبط المنهج، كما سبق هاني إلى ذلك من خلال عنوان المقالة المذكورة نفسها، بل سوف يصف هذا الأخير الفكر العربي بالاجترار، كما سنجد مشكلة الاصطلاح والمفاهيم حاضرة في النّص نفسه حين يقول:

«كيف إذن يراد لمشكلة أن تحل والإشكال الاصطلاحي حولها فيه إشكال (...) الوهم الذي يجعل تعريب المفاهيم مبررا لها لكي تأخذ مكانها ضمن إنتاجنا الذاتي (...) وبأي مقياس أو آلية عربية تحول الفكر من الخصوصية الغربية إلى الخصوصية العربية؟ متى امتلكنا هذه المقاييس وتلك الآليات، وما هو النسق الذي اختزن ذلك كله؟ الجهاد هو اليوم جهاد من أجل إيجاد هذه النسقية وتوفير تلك الآليات والمعايير التي بها يقوم الفكر(...) وبها فقط يمكن توفير ضمانة نقل المناهج الأجنبية إلى واقعنا العربي واستيعابها»[42].

من كان دارسا لمشروع طه عبد الرحمن سيدرك أنّه امتاح من كل هذه الأفكار كما سيلاحظ أنّ مضمونها حاضر داخل المقاربة الطهائية بقوّة على الرغم من تغيير غير بريء للألفاظ، سواء أتعلق الأمر بالتقريب التداولي، والترجمة التداولية وإشكالية المنهج والحق العربي في التفلسف ونبذ الانتقاء،

41-انظر: ادريس هاني: محددات عقل عربي جديد أم اجترار لعقل عربي قديم، مجلة البصائر،عدد30-1992، أعيد نشره ضمن كتاب: العرب والغرب،ط1، منشورات دار الطليعة بيروت،1998، ص136.

42-المصدر نفسه، ص137.

بل نكاد نجد أن مشروع طه يدور حول كل التساؤلات الهانائية السّابقة متمثّلا محتواها من دون إحالة.

بعد أن قمنا بمقارنة شاملة بين نصوص طه عبد الرحمن ونصوص باحثين سابقين آخرين، سنجد ذلك حتى في النقد الأخلاقي، حيث يتساءل إدريس عن المنطلقات الضرورية لأي مشروع نهضوي يقتضي جهادا معرفيا و«أرضية أخلاقية لا بدّ منها»[43]، ويضيف:

«بعض المفكرين أعادوا كتابة الفكر الغربي بلغاتهم المحلية، اهتموا بالتراث وهم يغطون بهذه الوثبة شعورا بالنقص مريرا، لقد بقي التراث عبئا على المفكر العربي المتغرب، يعود إليه ليمسخه، ليحرفه، ليستهلك فيه معطيات التحليل الغربي»[44].

نقف هنا عند معنى التقليد ونبذه كما نقف عند مصطلح الاستهلاك الذي نجد طه عبد الرحمن قد توسع فيه كما أشرنا، وجعله مقتلا أساسيا من مقاتل الجابري في هذه المجزرة التي تكسرت فيها النصال على النصال. وقد سبق ادريس هاني طه عبد الرحمن بوصف الكثير من المشاريع الأيديولوجية بالتقليد وغياب التجديد والإبداع. إنّ نص طه عبد الرحمن، ليس فقط متجاهلا لمن أسّس مشروعه على آرائهم، بل متنكّرا لكل من سبقوه في نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

قد يفيد نص إدريس الذي يجب أن تُعاد قراءته في هذا السياق ،على إيجازه، في اكتشاف العديد من الاصطلاحات والمفاهيم التي سيوظفها طه عبد الرحمن في نصه النقدي، ليس فقط فيما أسماه «الآليات الاستهلاكية»، بل كذلك تشربه لنقمة إدريس هاني على تغرب قراء التراث المعاصرين من العرب، لقد انشغل هذا الأخير بهذه القضية المتعلقة بالعلاقة بين التراث والحداثة وأيضا بنقد الجابري قبل ذلك، وسيظهر عند المقارنة أنّ ما كتبه

43- المصدر نفسه ،ص138

44- المصدر نفسه، ص138

هذا الأخير، لا سيما في باكورة مشروعه الموسوم بـ«تجديد المنهج في تقويم التراث»، ليس في أوجه متعددة منها إلا ترجمة وإعادة إنشاء للمضمون الهانائي من خلال التوسع الذي ينحت عبارات جديدة للتعبير عن المضمون نفسه، وهذا يظهر بدءا من العنوان، ذلك بأنّ مقالة ادريس هاني المذكورة عالجت العلاقة بين مشكلة التراث وقضية المنهج، وجعلت مشروع الجابري نموذجا، ووضعت بين يدي القارئ آفاقا وتساؤلات لتجاوز أزمة الأيديولوجيا العربية ومشكلة المنهج، وهذا ما سيفعله طه عبد الرحمن بعد سنوات من صدور تلك المقالة، دعنا نتأمّل من خلال المقابلة كيف تبنّى طه عبد الرحمن عنوان ومضمون المقالة التأسيسية لإدريس هاني في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، حتّى أنّها تصلح أن تكون مقدّمة لمشروعه:

مشكلة التراث وأزمة المنهج: الجابري نموذجا(هاني) = تجديد المنهج في تقويم التراث(طه)

وعند التفكيك ومقاربة مواطن التشابه بين النصين نخلص إلى النتيجة التالية:

— مشكلة التراث هانائيا ← تقويم التراث طهائيا

— أزمة المنهج هانائيا ← تجديد المنهج طهائيا

— الجابري نموذجا ← (عند طه مضمرة في العنوان لكنها حاضرة في متن الكتاب)

لقد تكسرت نصال طه على نصال إدريس، في نقدهما لمشروع الجابري، والتي استفاد فيها أحدهما من الآخر استفادة لا تخفى إلاّ على من لم يقرأ النصين أو تجاهل حقيقة هذا الاقتباس غير المُعلن. ويمكن تلخيص النقاط الأساسية التي دعا لها إدريس هاني في تصوره لمشروع بديل متأسس على المعالم الأساسية التالية:

-**الأصالة**: يقول إدريس هاني: «تبقى الحاجة إلى بديل يتبلور على أرضية أصالتنا أمرا ضروريا لأن هذه الأرضية هي التي تختزل همومنا وتنشئ

رؤيتنا ووعينا بالأشياء... لكن الحقيقة في الحاصل، أنها هفوة مفكر ينطلق من هموم مبهمة تعبر عن واقع هزيمة، وتبعية ومحاكاة تعكس مدى انتصار المناهج الأوروبية على ثقافة المستعمرات. إنه يعتقد —تبريرا لموقفه الواضح(أي الجابري)- «أن أحدا لا يستطيع أن يستنسخ فوكو في الثقافة العربية، وإلا كان يبحث موضوعا غير الثقافة العربية، كما أنه لا أحد يستطيع أن يستنسخ كانط ويطبقه في الثقافة العربية، أو يستنسخ ريجيس دوبري في نقد العقل السياسي العربي، ذلك لأن العقل السياسي الذي فحصه دوبري هو العقل السياسي الفرنسي»[45].

-**نبذ الانتقائية والترحيل الميكانيكي**، الذي سقط فيه قُرّاء التراث، وهو ما سيتحول في نص طه عبد الرحمن نقدا لقصور نص الجابري عن الإحاطة بشمولية التراث.

-**نبذ الفهم التجزيئي للإسلام عند الجابري** وهو ما سنجد طه قد أسماه التجزيئية في فكر الجابري.

-**نبذ التناقض ونبذ البتر السياقي**، فالجابري على رأي هاني جمع متناقضات مذهبية، وهو ما سيسميه طه عبد الرحمن بالتناقض الأصلي في مشروع الجابري.

-**تأصيل الحداثة بدل تغيير** «الأصالة بالحداثة، فالتطبيق الميكانيكي الغير قائم على تلك الأصالة أدى إلى مسح ثوابت الأمة»، وهو ما سنراه باديا في مفردات مشروع طه النقدي للجابري، بل حتى في أعماله اللاحقة والتي لم تشر من قريب ولا من بعيد إلى العلاقة مع هذا النص والتفاعل معه.[46]

45- نفس المرجع .

46-انظر ادريس هاني: **مشكلة التراث وأزمة المنهج**، مجلة البصائر، عدد-27 1992، بيروت، وكتاب العرب والغرب، ص17، ط1، منشورات دار الطليعة، 1998 ، بيروت

إنّ الأفكار المفتاحية في مشروع طه عبد الرحمن – إذا تفادينا لعبة ليّ الألفاظ واستبدالها – أو بتعبير آخر إذا أجرينا عليها تفكيكا و«تأثيلا» وأعدناها إلى أصولها، فهي تعود إلى التّساؤلات نفسها في الاشتغال المبكّر لغريمه ادريس هاني، لا سيما في موضوع مقاربة التراث وإشكالية الموقف المنهجي من التراث والحداثة معا، وفي كل ذلك النقاش الذي خاضه ادريس هاني في موضوع التراث والحداثة، ناقدا للجابري وغيره قبل أن يظهر مشروع طه عبد الرحمن حول تجديد المنهج في تقويم التراث. وإذا تفادينا الاستحضار التفصيلي لتلك النصوص المكثفة لهاني، والتي تواصلت على مدى سنوات، وأعطينا أمثلة واضحة عن ذلك، فضلا عما تحدثنا عنه من ملاحظات حول المنهج وسؤال الميتودولوجيا العربية والإسلامية المقترحة هانائيا، والتي سنجد جوابها الطهائي في المقاربة التداولية، سنجد طه يكرر موقف هاني حول غياب المنهج والجهل بالتراث والحداثة معا، حيث سبق هاني طه إلى القول حرفيا، بأن وجود الملمّ بالتراث والحداثة معا، هو ناذر نذرة الكبريت الأحمر[47].

مثلا، سنجد طه عبد الرحمن يبني نقده للجابري انطلاقا مما سماه بالنظرة التكاملية للتراث[48]، وسنرى في نص لاحق لإدريس هاني ناقدا طه عبد الرحمن، أنّه يكشف كيف أن هذا الأخير عاد وتلبّس منطق الجابري في تقسيمه للعقل: عقل مجرد وعقل مسدد وعقل مؤيد، كما سقط في مشروع القطيعة بين المشرق والمغرب، لكن هذه المرة على قاعدة القلب أو العقل المسدد من خلال: فضل التخلق (الصوفي) المغربي على المشرق.

وبالعودة إلى تهمة التجزيئية وعدم التكاملية، كان إدريس هاني أسبق من طه عبد الرحمن، بل وهو من اتهم الجابري والقراءات التي قاربت التراث، بأنها غير تكاملية، لأن التراث قضية معقدة قائلا :«إن الذي نحاول اقتراحه

47- نفسه.

48- وهي النظرة التي لم يطبقها طه عبد الرحمن وسقط في التجزيئية التي اتهم بها الجابري وسنجدها في فترة لاحقة من هذه الدراسة حين نتعرض لقضايا الدين والترجمة والمرابطة والإئتمانية.

على صعيد الرؤية والمنهج، ليس بديلا كاملا، لأن هذا الأخير قد لا تتسع له دراسة بهذا الحجم، لأن موضوع التراث له أكثر من جانب، وتراوده أكثر من أزمة، وهو فوق هذا كله، يبقى في حاجة إلى جهد جماعي يحمل نفس الطموح وتحركه نفس الرغبة»[49].

كما نجد طه عبد الرحمن يتهم الجابري بالتجزيئية بينما هي التهمة نفسها التي استعملها هاني قبله بسنوات في مقالته تلك، ناقدا الجابري حين قال :«وهذا الفهم التجزيئي للإسلام قاده مرة أخرى للدفاع عن السلفية»[50]. سيتكرر الأمر نفسه بخصوص نزعة التفضيل، حيث يدور النقد النهائي للجابري حول نزعة التفضيل عند الجابري كما سنجدها في ذلك النص وفي نصوص أخرى للكاتب.

يستعيد طه عبد الرحمن أفكارا نهائية متعددة فيما بعد في كتاباته اللاّحقة، مثل تعريفه للحضارة بأنها قوة ورسوخ في الزمان والمكان، وهي المقاربة التي سبق وأصّل لها ادريس هاني في مقالات وكتب سابقة، وتضمّنها كتابه «حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش»، كما نجد أن طه عبد الرحمن سيعيد من دون إحالة فكرة مقاربة العلاقة بين الكونية والخصوصية على قاعدة فلسفية للمقابلة بين الكلي والجزئي، حيث تحدث ادريس هاني في موارد مختلفة عن أن الكلي لا يمكن أن يوجد في الواقع ككلّي، بناء على أن وجود الكلي هو وجود ذهني، حيث لا يتشخص في الواقع إلاّ الجزئي والخاص، لكن هاني سيبني على تلك الرؤية آفاق مختلفة لمفهوم حوار الحضارات، وكان هذا الحل النهائي للعلاقة الإشكالية بين الكونية والخصوصية قد تم اقتباسه من قبل طه عبد الرحمن مستعينا به في تدارك حديثه عن الخصوصية، كما سنجد ذلك في كتبه الأخيرة كالحق الإسلامي، علما أنه لم يستعملها في الدفاع عن فكرته في «سؤال الأخلاق»، وذلك لأن

49- المصدر نفسه، ص 24.

50- المصدر نفسه، ص27

ادريس هاني سبق وقام بقراءة لهذا الكتاب وأقحم هذه الفكرة كمحاولة لإنقاذ النزعة الطهائية المتطرفة نحو الخصوصية ونبذ الكونية، قبل أن يأخذ مسافة نقدية من طه عبد الرحمن. لم تحضر هذه الفكرة في الكتابات السّابقة، قبل أن يحاول هاني إنقاذ مفهوم الكونية في علاقتها مع الخصوصية، في استعمالات طه، وقد تناولها في نصوص مختلفة، وهي قضية أساسية فيما سيتناوله في كتابين أساسيين: كتاب المفارقة والمعانقة، وكتاب: حوار الحضارات. غير أنّ طه عبد الرحمن سيستعيرها من دون إحالة، ثم على طريقته سيذهب بها في مسلك آخر، حين يقول في كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري تحت عنوان: كيف تجتمع الخصوصية الإسلامية مع الكونية؟ وبعد التفاف كبير يقول: «وما يعتقده بعضهم – وهم كثيرون– من كون الأمور الكونية تتجاوز كل خصوصية، فالسر فيه هو أنّهم ينظرون إلى هذه الأمور وهي لا تزال قائمة في أذهانهم ولم تتحقق بعد في الخارج»[51].

ولقد تتبّعنا ميلاد هذه الفكرة عند طه، فوجدناها بدأت من هذا الكتاب، بيد أنّها وجدت في كتابات إدريس هاني كمفهوم أساسي في تصور العلاقة بين الخصوصي والكوني، باعتبار أنّ الكوني ما أن يتحقق في الخارج حتى يصبح خاصّا، فالكوني لا يتحقق في الخارج بهذه الصفة بل هو وجود ذهني محض. ولعل إدريس هاني يبني هنا على القول الفلسفي، بل على قضية إثبات الوجود لذّهني في الفلسفة الصدرائية المتعالية التي اشتغل عليها في كتابه: ما بعد الرّشدية. لقد قدّم إدريس هاني بذلك فكرة أنقذت النزعة السلفية الطهائية في تبنّي الخصوصية كمناهض للكونية، حيث شكّلت حرجا لطه أمام مفكري الحداثة، لا سيما عبد الله العروي، غير أنّ الطريقة الطهائية في الاقتباس تناهض مفهوم الإئتمانية، أن تنتهك الموقف الأخلاقي نفسه في مجال الأمانة العلمية.

51- طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص :28.

لقد لوّح هاني بمشكلة المنهج وما يقتضيه الوضع من تجديد المنهج في تقويم التراث، الذي سيصبح هو عنوان أول كتاب لطه يخوض فيه تجربة نقض الفكر العربي ومشروع الجابري تحديدا كما ذكرنا، وكان هاني قبل سنوات، نبه إلى ضرورة تجديد المنهج حين قال:

«**إن هاجس الخوف من المنهج ومن التجديد في النظر إلى التراث، يجب أن يزول(...)هناك أصالة تفرض نفسها على كل أمة يجب أن تنهض**».

وفي مورد آخر يقول:

«**وأن يخضع المتحول إلى تشذيب المنهج وتطويره(هذا سيأخذ هذا عند طه معنى التأثيل) وأن يكون المدخل إلى استيعاب معطيات الفكر الغربي هو: وعي به وجرأة في اقتحامه ومانعية ضد الاغتراب فيه(...) إنّ أزمة التراث لا تقل ضراوة عن أزمة المنهج**»[52].

وفي نصّ آخر، سنجد تأكيدا هانائيا على أهمية المنهج ومطلب الاستيعاب والتأصيل وتجاوز الانتقائية، حيث يقول:

«**إذن فتأصيل المنهج يبقى ضرورة ناجزة(...)إنّ ما نرجوه من أي قراءة هو أن تكون قاسية في منطقها، نبيلة في مقاصدها، تصدر عن عقل متأمل وأصيل، أصيل في لغة خطابه وآليات تفكيره وطموح مشروعه، فإذا ما تحققت هذه الشروط أمكنه بالتالي الوقوف على عتبة القراءة الصحيحة والنظر القويم**»[53].

وفي موضع آخر نجد طه عبد الرحمن يستعمل عبارة الشرود – شرود ما بعد الدهرانية – وهي عبارة استعملها هاني كثيرا في وصف شرود المشاريع الأيديولوجية العربية، حين افتتح نقده للجابري بالقول:

52- المصدر نفسه، ص30.

53- المقالة سابقة الذكر وانظر ايضا كتاب العرب والغرب ص80.

«هناك تيه بعيد يجد علاجه في التعويض دخل بنية الفكر العربي، تيه وشرود بين الماضي محط الألم والحاضر الذي يعاني فيه العقل العربي ندرة في الانتاج»[54].

من جهة أخرى نجد تقاطعات متعددة ومشتركة بين الرجلين حول الموقف من الفكر العربي أو من وجود الفلسفة العربية، والتي تكررت في كتابه الأخير «ثغور المرابطة» حيث يقول في خاتمة الكتاب: «وأما دعواهم الاختصاص في قضايا الفلسفة العربية المعاصرة، فهي جناية أعظم نظرا لأنهم يوهمون القراء بأن هناك إبداعات فلسفية تميز بها المفكرون العرب المعاصرون على الرغم من مطلق تبعيتهم للفكر الغربي»[55]. وهذا القول نجده يتكرر في كتابات ادريس هاني الأولى، حيث يقول مفسرا فكرته عن الاستيعابية التي بحث لها طه فيما بعد عن آلية لتحققها، وهي التداولية المنقولة، بعد أن هاجم المنقول بالمأصول، مع أنّ هاني ومن خلال كتابه «الإسلام والحداثة» جعل التأويل آلية مشروعه الذي سمّاه: التبني الحضاري والتجديد الجذري، إذ يقول هاني: «وما يسمونه فكرا عربيا هو خطأ في التقييم»، كما قال أيضا: «شاء إذن أم أبى، فإن الفكر العربي يفكر بأدوات الغرب – وهذا طبعا ليس كل العيب – بل يفكر بغايات الغرب ومن ذاته»[56].

ويبدو أننا أمام مفارقة عجيبة لما نلاحظ أن طه عبد الرحمن يقارع نقاده بما استقاه منهم. بل لم يفكّر إلاّ فيما فكّروا فيه. وفي تتبعنا المقارن وقفنا على موارد التشابه بين النصين من الصعوبة أن نعتبرها مسألة صدفة أو وقوع الحافر على الحافر، لا سيما وأن ادريس هاني قدّم نصوصا حول هذه الإشكاليات قبل طه عبد الرحمن بسنوات، بينما كان اهتمام هذا الأخير بفقه اللغة وقضايا لا تدخل في مجال نقد المشاريع الأيديولوجيا العربية، لا سيما فيما يتعلّق بقراءة التراث ومنهجه، ونقد الجابري، وتقريب الحدثة، وغيرها.

54- المصدر نفسه، ص45

55- طه عبد الرحمن، **ثغور المرابطة**، الطبعة الأولى منشورات مركز مغارب، 2019، ص:244.

56- المصدر نفسه، ص47

يمكن اعتبار كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث، توسّع في الإشكاليات والمفاهيم نفسها التي أطلقها ادريس هاني قبل سنوات من مؤلف طه عبد الرحمن، لا سيما في النص الذي لخص فيه هاني مشكلة التراث وأزمة المنهج، وأيضا جوابا على كل تلك التساؤلات التي تضمنتها مقالات ودراسات الكاتب نفسه، ولا يتعلق الأمر هنا عن مصادفة محض كما ذكرنا سابقا، بل إن تكرار هذه الحالة من الاقتباس تبدو مثيرة للغاية، يدركها من اطلع على نصوص ادريس هاني الأولى ونصوص طه عبد الرحمن فيما بعد، لا يمكن للقارئ هنا أن يخطئ موارد تكرار هذا الاقتباس، بل يمكن القول أنّ روح الفكر الهانائي في كتابات الشّباب كامنة في مشروع طه عبد الرحمن في كل محطاته[57].

غابت عن نص طه جوانب أخرى من مقال إدريس، خصوصا ما تعلق منها بالقراءة الظرفية والسياقية والتاريخية لمشروع الجابري ولمشاريع قراءة التراث، وأصول المشروع الجابري، لكن التقاطعات التداولية لنص إدريس تبدو ظاهرة في ملامح مشروع طه عبد الرحمن الذي انتخب مجموعة من المفردات والمفاهيم التي تمت إعادة صياغتها بشكل مختلف ومتحول أحيانا، مما يثير السؤال حول وعيه أو لاوعيه بهذه القضية. قد يكون للسياق البراديغمي الذي عاش فيه المفكران وتعاصرهما دور في فرضية النقل اللاّواعي، لكن يبقى نص إدريس هاني لعنة دائمة تلاحق أصالة نص طه عبد الرحمن منذ زمن بعيد.

المشروع الطهائي البديل لقراءة للتراث

بعد أن رأينا العلاقة الرابطة بين قراءة طه عبد الرحمن للجابري، ومقالات إدريس هاني التأسيسية الأولى قبل اكتمالها في مشروع التبني

57- قد يكون من الأهمية لو تتبعنا موارد الاقتباس غير المعلن الذي قام به طه عبد الرحمن من هاني انطلاقا من النّصوص، وهي كثيرة وتنطوي على تفاصيل، يمكن أن نفرد لها في المستقبل بحثا خاصّا ليس من أغراض هذه الدراسة، كما نلفت الباحثين إلى أهمية القيام بمثل هذه المحاولة، حيث سنكتشف مزيدا من موارد التشابه، التي نعتبرها هنا اقتباسات غير معلنة، لأنّ تاريخ النّص وسياقه يظهر ذلك، فالتشابه حين يكون بين نص جديد ونص قديم، يكون الاقتباس دائما من الأقدم.

الحضاري والتجديد الجذري الذي التقط منه طه عبد الرحمن ما التقط من عبارات ومفاهيم وأفكار[58]، سنجد أننا في المحصلة النهائية لهذا النقد، ناظرين إلى أساسه الأول وإلى الصياغة الطهائية له، يشن حربا شعواء على المنهج الجابري وعلى قراءته كما رأينا.

وبعد هذا النقد «العميق» الذي انتضى فيه طه معول «المنطق» لهدم البناء، والذي تعرضنا فيه لتقاطعاته الكبيرة مع منهج إدريس هاني ورؤيته، يطرح سؤال البديل الذي اختطه طه عبد الرحمن لمشروع الجابري نفسه.

لا يلاحظ القارئ وهو ينتهي من قراءة النص الطهائي، بأنه قد تحصل على فكرة جوهرية ملموسة يمكن أن يعتمدها في نقد فكر الجابري أو طرح بديل واضح، فالنقد الشكلي الإجرائي المعتمد على القواعد المنطقية، كان بعيدا عن ما أسماه طه عبد الرحمن نفسه «القدرة التأثيرية» لخطاب الجابري وأسلوبه الماتع في قراءة النصوص والاستنتاج منها. هذا النقد الباحث عن الأصالة يزيد من فضول القارئ لاستكشاف المشروع البديل النقي عن كل «تقليد»، الظافر بسبق «الأصالة» في هذا الجو المرباد بالتبعية الاستهلاكية الكسولة القاصرة عن النظر والتنظير، يدعو صاحبنا إلى النظرة التكاملية بدل التجزيئية وإلى الاشتغال بالتداول بدل التجريد العقلاني الذي لم يتطهر بعد من تبعيته. حين يبدأ القارئ في تتبع المشروع البديل وينظر إليه ببساطة اللغة متتبعا كراديس الاصطلاحات التي يعج بها الخطاب المبني على أوزان لغوية غريبة ممجوجة، يظن الظان المبتدئ وهو يقرأ التمهيد اللغوي والاصطلاحي لمصطلح التداول عند العرب والمسلمين أننا أمام نظرة نقيضة للنظرة الجابرية ومختلفة عنها، فهل نحن كذلك؟

58- لا شكّ أنّ هذه المقارنة هي ما تميّز محاولتنا هذه، حيث لم يلتفت أحد من قبل إلى حجم تأثّر طه عبد الرحمن بكتابات هاني، لا سيما فيما يتعلق بمشروع نقد الجابري وقضية التراث، وهو تأثّر ظهر مع كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، وفي الفكرة التأسيسية التي دارت حولها نقاشاته الشكلية الأخرى، التي عززت نفس المفاهيم، لكن بعد إضفاء مفاهيم تداولية ولغوية لم تحجب المضمون العميق لتلك الأفكار المقتبسة التي شكّلت المادة الخام لقيام هذه المقاربة التداولية بأدواتها المستحدثة.

ما يسميه ادريس هاني بالتأصيل على أرضية ميتودولوجيا عربية إسلامية ذاتية، سيتحول في مقاربة طه عبد الرحمن إلى تأثيل على مقتضى المجال التداولي الخاص، وذلك في محاولة غامضة لاستبدال مفهوم بآخر من دون مقتضى الحاجة. وبعيدا عن أزمة النقل في نص طه عبد الرحمن هذه، سنكتشف أنه سقط مع هذا النقل، من جهة أخرى، في عملية استبدال خاطئة، لأن التأصيل كان ولا زال هو المفهوم الأكثر دلالة وغنى وتداولية من التأثيل الذي لم يلتفت طه عبد الرحمن إلى خطورته اللغوية حينما يصبح بديلا عن التأصيل.

بين البرهان والحدس

يبدو النص الهانائي شاهدا ومعلما (repère) لفكر طه عبد الرحمن ولنصه، ليس فقط في موضوع نقد محمد عابد الجابري الذي رأيناه سابقا، لكن في مجموعة أخرى من الكتب والأطروحات التي يثيرها طه عبد الرحمن. لا يمكن أن ننفي إشارات طه عبد الرحمن إلى بعض السياقات الخاصة أثناء خوضه معاركه الحجاجية ضد أعداء الأصالة وخصوم الدين، لكنه مع ذلك لا يطرح النصوص المخالفة إلا في سياقات مبتسرة وتقزيمية، لا تنعت في كثير من الأحيان إلا الوجه المراد نقضه من الفكرة دون سواها. ويرى إدريس هاني أن طه عبد الرحمن تقمص كثيرا دور ابن تيمية بطريقة معكوسة في نقده للمنطق والفلسفة في هذا السياق. فهل يمكن للنص الفلسفي أن يكون عدوا للفلسفة أي أن يكون عدوا لنفسه؟ إن الفلسفة كنمط معرفي واسع، تتحول في التصور الطهائي إلى نمط معرفي ضيق، فالسؤال مسؤول، والفكرة غريبة حتى يشهد لها الصيرفي التداولي البرغماتي التيمي بالأصالة المأصولة. خلف هذا البناء الاصطلاحي المصنع، لا يبدو أن طه يفلسف النص الرشدي بقدر ما يبحث من داخله عن جوانب تفتيته وتحويله إلى رماد بقيعة يحسبه الظمآن ماء، لكنه في نفس الوقت لا يعطي بديلا واضحا لهذا النقد الناقض. لقد كان ابن تيمية أفقه من طه حين نقض النص المنطقي ليخرج منه لاعنا

أصحابه ومتخلصا منهم ولكن عبثا، بينما أراد طه عبد الرحمن أن يصنع من النص التداولي نصا فلسفيا ناقضا للفلسفة ومؤطرا لها.

في كتاب «ما بعد الرشدية» يناقش إدريس هذا الإشكال الإيبستمولوجي من خلال إشراك نص صدر المتألهين الشيرازي في هذا النقاش بوعي ودقة كبيرتين. لقد تم تقديم صدر المتألهين لإشكال العلاقة بين الدين والفلسفة بنظرة جديدة ومتميزة عن النظرة الرشدية التي انحبس فيها نص طه عبد الرحمن ناقدا بعد أن غرق في أوحال الجابري ونقاده. ويعتبر كتاب «ما بعد الرشدية» قراءة سياقية مفيدة لقارئ الفلسفة العربية في بناء تصور معرفي متراكم لتطور الأطروحة الرشدية منذ الكندي وحتى صدر المتألهين من خلال السياقات الثقافية والسياسية والدينية والواقعية التي خرجت الفلسفة المتعالية. من خلال هذا التطور نفهم كيف انحبس نص طه عبد الرحمن، في موضوعه لا في شكله، في سؤال الرشدية ليستعين بابن تيمية من خلال هذا المنطق.

من جهة أخرى يتفجّر نقاش عادة ما يمرّ مرور الكرام في ما يمكن أن نعتبره حربا فكرية باردة بين طه عبد الرحمن وإدريس هاني، وذلك حين يحاول طه عبد الرحمن أن يجعل من موقف ابن تيمية موقفا مطورا للمنطق لا ناقضا. ويرى إدريس هاني في نقده لابن تيمية بأنه جاء ليهدم الصناعة العقلية والمنطقية وليس كما زعم طه عبد الرحمن أنه حاول توسيع مدارك المنطق. ولنقرأ ابتداء هذا النص الذي كتبه إدريس في معرض نقده للمنطق الأرسطي السينوي، ملتمسا له العذر في الوجود داخلَ نسقه البراديغمي الخاص، يقول:

« ... لكن العصر الذي وجد فيه الشيخ الرئيس لم يكن مؤهلاً لاستقبال أي ثورة على الأرغانون الأرسطي، وذلك لأسباب يمكننا سرد بعض منها، مما هو قريب من لحاظنا:

1- الدعوة إلى إحداث انقلاب في المنطق قبل رسوخ الصنعة، هي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

2- إن موقعية المنطق في معمار المعرفة كانت من الشدة والتماسك بحيث إن أدنى خرم في مبادئ المنطق كان من شأنه رج البنى

رأساً، مما لم يكن في وسع الاجتماع المعرفي تحمله عصرئذ. ليس ذلك لشمولية حكومة المنطق على باقي المعرفة، بل لرسوخ الاعتقاد بأن العقلي إذا انكشف فلا يضاده ما كان معقولاً عرفا في الواقع الخارجي قبل ذاك الانكشاف، إلا عناداً. وهذا هو سر قوة البرهان المنطقي حينئذ في موارد الحجاج. لقد ساد الاعتقاد بأن سبيل المعرفة هو البناء المنطقي والعقلي، وليس ثمة طريق آخر غير التوسل بالعلم الحضوري. بل حتى في دائرة العرفان، كان الاحتجاج على صدق دعوى معارفه تتم بالبيان وبالبرهان، كما فعل ابن عربي، وكما ادّعى صدر المتألهين الشيرازي. فلئن تراءى لهذا النفر من الإشراقيين جرأة على تجاوز مبادئ المنطق أو وعدم التقيد بالسير المنطقي لتحصيل العلم بالمجهولات، فإنهم لم يجرؤوا الجرأة نفسها على تقديم ما توصلوا إليه من غير طريق البرهان إلا بالبرهان. فتحصل أن النمط المعرفي السائد قصاراه أن يتجاوز المنطق في جهة الوصول لا في جهة الإثبات والاستدلال.

3- إن المعرفة كانت جادة في انبنائها على الأسس المنطقية يومئذ. وإن أي تغير فجائي وجذري من شأنه خلق اهتزازات كبيرة لا تطاق، تتطلب إعادة البناء بصورة جذرية. أي سيتعدى تداعي المنطق إلى باقي الصناعات الأخرى تباعاً. لا، بل إلى باقي العمران القائم على هذا النمط من النظم الأشمل للعلوم والصناعات، وليس الأمر مماثلاً للعصر الحديث، حيث أي رجة في أسس المنطق لن تحدث أضراراً كبيرة وكارثية على المعرفة، من حيث إن المنطق أصبح مهمشاً ولا يشكل معياراً للعلوم كما كان شأنه سابقاً.

4- إن تداعي المنطق يومئذ كان من شأنه التأثير على النمط برمته فكان الأمر على عكس ما هو عليه الأمر في أيامنا، يتطلب حسماً في النتائج البديلة. فالنمط المهيمن يومئذ لا يسمح بأن تفجر

إشكالية المنطق لصالح ضرب من العمائية المتسيبة التي يتحملها النمط المعاصر، الذي يقوم على معايير وقواعد في الفكر قاطعة مع المنطق ولا تتأثر به"[59].

يقدم بعد ذلك هاني قراءة أخرى مبررة ومفسرة لتحامل ابن الصلاح على المنطق، قراءة متفهمة للتباين الإبستمولوجي عند ابن عربي حين استدرك على أهل الاستقراء في التجليات والعقائد والإلهيات، بينما اعتبر للنظر الفلسفي مكانته، رغم أن ابن عربي لم يكن فيلسوفا ولا مدعيا لصناعة المنطق ولا منافحا عنها. بعد ذلك سيفرد هاني لابن تيمية مساحة مهمة من البحث في منطقية منطقه، وفي منطقية طه عبد الرحمن حين تأثر به، حيث يقول:

«أما بالنسبة للدكتور طه عبد الرحمن فإنه وقع فيما هو أدهى، حيث أشاد بالغزالي وطريقته في الذود عن المنطقيين، كما أشاد بابن تيمية وردوده على المنطقيين. فطه عبد الرحمن يجعل قرّاءه في حيرة من أمرهم؛ هل من مفاخر الغزالي أن صنف في الميزان ومعيار العلم، أم من مفاخر ابن تيمية أن صنف نقضاً لاذعاً ضد أهل الميزان والمنطق. وحده المتن الطهائي يتسع لهذه المفارقة، بين البلوغ بالمنطق حد معيار العلم، والشامل لشتى المعارف، بنزعة غزالية واضحة، وبين البلوغ بالمنطق حد الطرائق العقيمة، والمحصورة بنزعة تيمية واضحة أيضا».

هذه العبارة تنتصر لما تمت الإشارة إليه سابقا في مواضع شتى من فكر الرجل، ونمسك من خلالها المفارقة العجيبة التي جعلت طه عبد الرحمن يمدح ويمتح نقيضين في علم المنطق، الغزالي وابن تيمية، الأول وهو الأصولي الذي برع في المنطق وزكاه في مواطن كثيرة، وابن تيمية الذي هاجمه أيما هجوم دفاعا عن السنة والحديث وعن ظاهرية النقل.

59-ادريس هاني، **المعرفة والاعتقاد : مقاربة عبر–مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،2012، ص:189.

حين نرجع إلى النص التداولي الأمريكي نجد تفسيرا آخر لهذا الإعجاب بابن تيمية ومحاولة دمجه مع الغزالي، فالأمريكيون التداوليون شنوا حربا شعواء على التجريد اليوناني، وعلى المنطق الصوري الأرسطي بحثا عن إعادة بنائه أو نقده بشكل جديد من خلال مواضيع ومناهج جديدة، وهو ما سيسميه طه عبد الرحمن بالتأسيس العملي للمنطق عند ابن تيمية[60]. هذا التأسيس العملي في النظرة الطهائية هو ربط بين المنطق والقلب، أي التجربة العملية بالمصطلح الطهائي. والسؤال الذي يطرح نفسه ويطرحه منطق إدريس هاني في نقد ابن تيمية، هو مدى إمكانية تطابق العملية مع الفطرة ومع القلب عند ابن تيمية. لقد جعل طه عبد الرحمن من التداولية جسرا لإعادة إحياء موقف ابن تيمية وتصويب نقضه على المنطقيين، الذي اعتبره شكلا من الاجتهاد لتطوير المنطق لا إلغائه.

أسس ابن تيمية في النظرة الطهائية منطقا بديلا ووسع من هذا العلم بدل نقده، ورغم أنه عنون أحد كتبه نفسها بنقض المنطق، فإن إصرار طه عبد الرحمن على الدفاع عن منطقية ابن تيمية قد تجد جوابها في عدائه المستحكم لهذا العلم ورغبته في تأكيد علو التجربة العملية السلوكية الشاهدة على صحة المنطق. من جهة أخرى، يبدو طه أيضا أكثر تناغما مع التداولية الأمريكية حين نفى عن العقل جوهريته كما يرى ذلك ابن تيمية، فالعقل عرض عضوه القلب، لذلك فالفطرة بهذا المعنى أصل المنطق. ويتطور هذا النص ليحدثنا عن العقل الشرعي كأساس للمنطق، فـ«العقل الشرعي» كما أسماه طه عبد الرحمن، لا يمكن أن يتناقض مع العقل الاستدلالي الصحيح لابن تيمية، لأن الحق لا يتناقض، ولأن القواطع لا تتعارض[61].

يبدو في النهاية ابن تيمية رائدا تداوليا بدعوته إلى العملانية وإلى توفيق الشرع مع المنطق، من خلال توسيع المنطق وتهوينه[62]. والتهوين هنا هو

60- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج وتجديد التراث**، ص: 357.

61- المرجع السابق،ص: 377.

62- نفسه، ص: 379

حسب طه عبد الرحمن تهوين للمنطق التجريدي اليوناني، فابن تيمية بهذا المعنى عادى المنطق الصوري لا غيره. إن هذه النظرة ستستمر مع طه في كثير من كتبه بحثا عن توسيع العقل وعن التعقيل في الحداثة والدين وموضوعات أخرى، وهذه النزعة كما رأينا تعسفت في إخراج نص ابن تيمية من سياقه الحقيقي وقصده الهجومي ورفضه للمنطق بصورة عامة دفاعا عن الشرع وعن النمط المعرفي الديني الفقهي الظاهري الواضح وضوح الشمس في كتابه نقض المنطق. إن صناعة مصطلح العقل الشرعي وتحميله معاني جديدة، لا يبدو أبدا نحتا تداوليا لمصطلح من اللغة الطبيعية، بقدر ما يبدو محاولة غير موفقة في مداواتها بالتي كانت هي الداء، ولو كان ابن تيمية حيا لما قبل هذه القصدية الجديدة التي يريدها من نصه طه عبد الرحمن.

على النقيض من هذا، يدعو إدريس إلى قراءة الفلسفة المتعالية عند صدر المتألهين كاستمرار حي للتناول الأصيل ما بعد الرشدية ولسؤالها التوفيقي بين الدين والفلسفة والمنطق من خلال رؤية مختلفة تتعالى فيها الحكمة بدل أن تصير ذات وجهين، نحو تصور عرفاني تتحد فيه الحقيقة ولا تنفصل لتتوافق. في نظر هذا النص تبدو مسألة الوجود والماهية والجوهر والعرض محسومة وفق رؤية متجاوزة ببساطة فلسفية لما رأيناه في نقد ابن تيمية لها لغويا، لكن بنكهة مدافعة عن المنطق والفلسفة. لقد كان من الأنسب لطه عبد الرحمن الاستناد إلى صدر المتألهين في هذه المسألة من استناده على عدو المناطقة وناقض فنهم. وكان ادريس هاني قد قوّض مزاعم طه عبد الرحمن حول نبذ هذا الأخير التعريف الأرسطي للعقل باعتباره جوهرا، واعتبر طه عبد الرحمن أننا لو قلنا بأن العقل جوهر فهذا يعني أنه ثابت، بينما هو يرى بأن العقل حرك، ولكن ادريس هاني آخذ طه عبد الرحمن منذ البداية في قراءته لكتابه «سؤال الأخلاق»، بأنّ ثبوت الجوهرانية لا يلزم عنه القول بثبات الجوهر، وذلك لأن ادريس هاني يرى جريا على الحكمة المتعالية، بأنّ الجوهر متحرك، فإذا كان متحركا، فلا حاجة لتعديل التعريف الأرسطي، فنأخذ بالتعريف ونحرّك الجوهر. ولم

يُجب طه عبد الرحمن على هذا التحدي الذي واجهه به ادريس هاني، بل واصل البناء على الفكرة نفسها في صمت غير مبرر أو لنقل في نوع من الهروب، وهو ما يؤكّد لا تواصلية المشروع الطهائي وانغلاقه عن التفاعل مع نقّاده خارج منطق التهوين، والذي يتناقض مع دعوى إحياء المناظرة والحوار التي لا تنعكس في واقع ما نشهده من صراع أيديولوجي شديد بين طه عبد الرحمن ونقّاده. فادريس هاني بإسقاط التعريف الطهائي المذكور والمصمم على لاجوهرانية العقل، يكون قد وضع حجرا فلسفيا ومنطقيا في جوار الموقف الطهائي من العقل والجوهر. غير أنّ هذا التحدّي مرّ مرور الكرام في نوع من التجاهل من طه عبد الرحمن وفي نوع من استغلال الجهل بخطورة هذا النّقاش من قبل متتبعي هذا الجدل، الأمر الذي ضيع على القارئ الفلسفي إمكانية التفكير المثمر الذي تتمخض عنه مناظرة فكرية ملتزمة وبعيدة عن سلطة الإنكار والتجاهل والبروباغاندا.

من جهة أخرى، يبدو النص الطهائي مرتبكا في فهمه للقلب وعلاقته بالعقل، فالقلب الذي يرشحه ابن تيمية ممثلا ومستقبلا للفطرة التي يراها بديلا عن المنطق، ليس هو القلب الذي يراه ويليام جيمس محل الإدراك والشعور، وهذه هي ثالثة الأثافي. القلب كما يراه أهل التحقيق والتحقق، هو اللطيفة الربانية التي أودعها الحق عز وجل القالب الرباني، فهي ليست القلب العضو ولا القلب الشعور، الذي ينقلب نفسا. فالتصوف التزكوي الذي اختصره طه عبد الرحمن في الجوانب العملية المرتبطة بالأمور العملية، الذي يصمت عن الحقائق والتعاريف ولا يسكت عنها، قد يكون سببا في هذا الغبش الذي أصابه في هذا الموضع الذي قلب حقيقة فهمه للدين كما سيسميه بعد ذلك بالدين الإئتماني.

ويبدو أن منشأ هذا الغبش مرتبط بالتصور الذي يثمره تأمل كتابات طه عبد الرحمن وتمسكه الغريب بالمذهب البرغماتيكي النفعي. الطريقة بأحد معانيها هي عمل ابتداء، لكنها تثمر في النهاية وجودا آخر يصعب وصفه لغة وبيانا كما أشار إلى ذلك من طرف جلي وخفي الغزالي. المعرفة بما هي وجود

مستقل عن العمل، والمحبة بما هي وجود مستقل عن العاطفة، لا تكاد تشم لها رائحة في النص الطهائي. إن ربط التزكية بالأخلاق العملية وبظاهر الشريعة كما رأى ذلك ابن تيمية في شرحه لكتب تصوف مولانا عبد القادر الجيلاني، هي نفسها التصورات الفلسفية أو تكاد بمنطق براغماتيكي، ومحاولة قصر التصوف على الشريعة الظاهرة كما فهمها ابن تيمية لا تبدو بعيدة عن هذا النحو الطهائي الذي لا يرى في التزكية إلا ثمرتها العملية النافعة، ولا يرى في وجودها الداخلي، إلا إدراكا شعوريا. وعلى الرغم من انغلاق نص ابن عربي عن الفهم البدهي العقلي والقلبي عند الكثير من العامة والمتخصصين، فإن المرور على تلك الفتوحات بتركيز أكبر، كان سيكفل نوعا من توسيع دائرة النظر عند طه في مسألة الوجود الداخلي وعلاقته بالوجود التعبدي أو العبادي كما نراه في لحن قوله. القلب محل الواردات وموضع نظر الحق عز وجل عند أئمة هذه الطريق وعند أربابها، والفطرة هي السبيل الربانية التي أوجد الحق عز وجل عليها الخلق حسب الحديث النبوي الشهير. وهذا المعنى الأصلي عند أهل المعرفة الإلهية، يُقبل إجمالا بظاهر النص عند الفقهاء كابن تيمية وغيره، عملاً بقبول صحة ما ورد دون النظر فيه من حيث المعنى، أو على الأقل احتمال كونه ذا مشترك لفظي، أو معنى جديد أحدثه له الشارع مميزا له به عن معناه الأصلي المتداول.

القلب الذي يوازي الشعور عند طه عبد الرحمن هو قلب تداولي برغماتيكي، إنه يوسع تعقيل الغيب وإدراكه وربطه بالتجربة العملية ويتخذ له من الأخلاق سبيلا وغاية لنفع الناس. هذا العقل وهذا القلب الخارج منه، وإن أسماه صاحبه تعقيلا وأرجعه إلى الفطرة التي أسماها بالذاكرة الأصلية، لا يبدو مختلفا كثيرا عن العقل البروتستنتي الأمريكي الذي صدمته الدراوينية، وأقلقه التجريد الأغسطيني، وغازله النص التشريعي التوراتي والإنجيلي.

إن التمسك بظاهرية ابن تيمية الذي خرج يظلع من موقعته مع المناطقة، طرح نقودا مهمة، لكنها نقود من خارج النص ونقود لرجل قال فيه الإمام

زين الدين العراقي: «علمه أكبر من عقله»[63]، فلا يضيره ذلك وهو المعول على الشرع وعلى الوحي عاصما له من الخطأ لا المنطق. مقابل ذلك، يبدو التمسك بمنطق ابن تيمية هنا تمسكا بتلك الرؤية النصية الظاهرية في موقفها من التجريد الأرسطي الذي ينتصر للمعنى ويهون من سطوة النص والنقل. يبدو الطهائي هنا مصيبا في دفاعه عن ابن تيمية كناقد تجريدي، لكنه يبدو متعسفا في بناء منطق جديد من خلال هذا النقض الناقض.

النزال المنطقي وإعادة قراءة ابن تيمية

يصف إدريس هاني منطق طه بالمنطقانية التي تتجلى في نظره في تلك العلاقة الملتبسة الرابضة في مهجع المعيارية اللاّمنطقية لابن تيمية، حين ألبسه لباس المنطق وهو الذي نقضه وناقضه. ولا يغفر صاحب كتاب «مابعد الرشدية» لطه عبد الرحمن قولته: «أنّ الحدس هو برهان مطوي والبرهان هو حدس منشور»، التي وجدها في نهاية المطاف غير صالحة للتعريف بالحدس بسبب التباسها الذي يضمر برهانية يأباها إدريس هاني للحدس ولطبيعته، حيث يقول يعيد هاني القيمة العلمية للحدس ويعبرها لا يقابل البرهان، بل هو قيمة مستقلّة متعالية توجد قبل البرهان وبعده:

«فإن هذا الوصف المجازي لا يصلح في التعريفات المنطقية لأنّه ملتبس، ولا نعرّف بالمجازات. فالحدس لا شأن له بالبرهان وليس من سنخيته ولا وظيفته هي وظيفة البرهان، فهو ومضة وجدانية توجد قبل البرهان وآناء البرهان وبعد البرهان، قادح للفرضية ممسك بعصب عناصر الاستدلال، وهو بتعبير آخر منقذ من الضّلال بما فيه ضلال البراهين الفاسدة. لا شيء فيه من البرهانية، وحين نريد البرهنة على نتائجه فإننا نخوض في نمط آخر من تحصيل المعرفة... فالحدس لا ينتشر والبرهان لا يُطوى وكل بحسبه»[64].

63- أنظر: تاج الدين السبكي، الدرة المضية في الرد على ابن تيمية، مطبعة الترقي، دمشق، 1928 .
64- اعتمدنا على نصوص وتصريحات وتعليقات الكاتب الموثّقة في صفحته على شبكة التواصل الاجتماعي، وهي صفحة يخصصها الكاتب لمواقف وقراءات علمية.

ويزيد ادريس توضيحا لذلك في نصّ شامل قائلا:

«وبالعودة إلى قراءة طه لمنطق ابن تيمية، فإنه لم يقف على جملة ما استفادة من خصومه دون أن يرده إليهم، ويكشف عن المغالطة التيمية التي استعملت نقد المنطق لغرض الاستغناء لا الإغناء. وتلك معرّة لا تغتفر لمحلل خطاب. والغاية من هذا القول، ليس تقييم نتائج ما آل إليه نقده لخصومه، بل الغاية هي نقد حجة السلطة أو بالأحرى مغالطة السلطة التي تجعل من التبرم أو الاحتجاج على هذا النقد أمرا مخالفا للمنطق. وهي مغالطة آنس بها هذا الخطاب وجلبت الكثير من ضحايا هذا النوع من الخطاب بالإضافة إلى مغالطة الاستعطاف بألوانها المختلفة. ونخلص إلى القول أنّنا إزاء هذا الخطاب أمام مشروع ممتلئ حتى الثمالة بعديد من المغالطات التي تجري على أساس: مغالطة المغالطة، مما يجعله نصّا مغلقا مهما تكلفت المُلاوغة لجعله ماتعا، لأنّ خاصية البيان السهولة والمرونة لا التّمحّل والتّخشّب. ولا شكّ أن للغة هدف أساسي هو تحقيق المراد بنقل المعنى، فإن بات البيان يؤدي دور التلبيس على المعنى أو إخفاء التبسيط في التعقيد المُلاوغي كنا امام انتهاك لمنطق اللغة نفسه»[65].

ونلاحظ أنّ ادريس هاني يستعمل مصطلحا منحوتا هو المُلاوغة في تقييم آراء طه عبد الرحمن، كما أنه يرفض التهوين من الترجمات دون أن يتحفنا طه بأي نصّ نموذجي يعكس الترجمة التأصيلية، كما يرفض التلويح بسلطان المنطق دون أن يكون المنطقاني قد رفض الدرس المنطقي بأي مفهوم منطقي جديد، وفي هذا يقول:

«لم يتحفنا طه عبد الرحمن طيلة هذه السنين بمفهوم منطقي واحد معدّل أو مجدد. وكيف يصار إلى القول بمجدد المنطق لمن قدّم قراءات

65-. م، ن

سكولارية للمنطق ثم ذهب ناحية التقويم فلاذ بالمُلاوغة. وهذا رأي لا يمكن أن يُفهم على أنّه مناوشة كما هو ديدن ميليشيا الحرملك الطاهي الذي يعتقد أنهم جديرون بحراسة هذا الخداع المنطقاني، لأنّ كل محاولات النقد الإيجابي هنا لا تواجه بمنطق وأخلاقيات الحوار، بل بالضرب والجرح المعنوي وهو أمر كما قلنا مرارا أفسد الفكر والممارسة الفلسفية في تمثلاتها المتطرفة. كيف نضع مشروعا فلسفيا في حماية ميليشيا متطرفة تعوي بمقدار ما يتبرفز سيدها، هل قدر الممارسة الفلسفية في المغرب أن تخضع لهذا النمط من العويل والاستعطاف والمغالطة؟ ونصيحتي التي شاء لها أن تكون فضيحة لأنه يرفض النّقاش، هي أن تحدث انقلابا في نظرتك للمنطق ولا تعتمد على الغوغاء في تعزيز آرائك، وأن تكون شجاعا في معالجة نقيض الأطروحة وأن لا تراهن على التخندقات اللّاتاريخية في الانتصار لمشروع لا زال غير قادر على احتواء الرأي الآخر وعاجز عن الإقناع كونيا، فالفلسفة والفكر هما خلاص كوني وليس انحشار في الكانتون السياسي والثقافي. هناك مساحة مهمة وفرصة كبيرة لتعديل هذه الرؤية وإحداث مراجعات حقيقية كما نفعل دائما للخروج من هذا الانسداد.. ألا هل بلغت.."[66]

في النقد المقاصدي

يكشف نقد إدريس هاني لطه عبد الرحمن على مستوى المقاصد جانبا مهما من جوانب فكر طه عبد الرحمن وعلاقته بالدين والفقه والمقاصد. ينطلق إدريس هاني من نقد النقد الطهائي لمقاربة الجابري لمقاصدية الشاطبي ولعلاقتها بالرشدية-الحزمية، حيث يلخص هاني نظرة طه عبد الرحمن للمقاصد من خلال ثلاث تصورات مختلفة:

66- المصدر نفسه.

«جدير بنا الإشارة إلى أن أهم ما أثارته المحاولة الطهائية في موضوع المقاصد، الاستشكال على ثلاثة أمور، بعضها تجديد طهائي صرف وبعضها ممنطق طهائي، والثالث تطوير طهائي، أما ما هو تجديد طهائي صرف، فيتعلق بالاستشكال على منزلة الأخلاق من المقاصد، وأما الثاني الذي هو ممنطق طهائي فيتعلق بالاستشكال على أصل التقسيم المذكور للمصالح، وأما الثالث الذي هو تطوير طهائي فيتعلق بنسبية المصالح . ولا نريد مزيد إطناب في الأول كما بيناه آنفا بل قد تكون تلك واحدة من الأمور التي تعين على لفت الناظر في الفقه وأصوله إليها، أي لفت الانتباه إلى منزلة الأخلاق لأهميتها في المقام، ولا يكاد أحد يمانع في أن علة الحكم في نهاية المطاف هي أخلاقية، ولا يوجد حكم يعارض الأخلاق إلا في حالة الأحكام الثانوية حيث يمكن التنازل عن مصلحة أدني من أجل مصلحة أعلى أو التنازل عن مصلحة أعلى من أجل مصلحة دنيا، وهو ما تكفله قاعدة لا ضرر والأهم والمهم وما شابه من قواعد ضامنة لتحقيق مصالح العباد على تفاوتها وعلى تزاحمها»[67].

يفتح إدريس هاني في نقده واستشكاله على طه عبد الرحمن في فلسفة علم المقاصد أسئلة مهمة خصوصا، وأن الاثنين نقدا قراءة الجابري لعلم المقاصد عند الشاطبي. يؤاخذ إدريس هاني طه على نظرته لمنطق المقاصد نفسه، ويرى أن طه عبد الرحمن لم يتمكن من تمييز المنطق الأصولي الذي أسس عليه الشاطبي علمه حين نسبه إلى أهل البرهان في ما يتعلق بأسلوب هذا الأخير في بناء خطابه العلمي. لقد جعلت رغبة طه في بناء ثنائية جدلية في قراءته للجابري يميز بين البرهان والحجاج كمسلكين وحيدين في علم المقاصد، وهو ما لا يرتضيه إدريس هاني، فالوظيفة الكشفية البيانية

67- إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، ص296.

للأصولي تجعله صاحب منطق خاص[68]، يختلف عن المنطق الأرسطي وعن علم الكلام.

هذه الرؤية النقدية ترتبط في جانب آخر منها بالتصور القاعدي الذي بنى عليه طه عبد الرحمن نظرته للمقاصد، حين ربطها بالأخلاق حسب التصور الكانطي كما يرى ذلك إدريس هاني حين يقول:

«لقد عرف طه عبد الرحمن الإنسان ككائن أخلاقي، تعريفا كانطيا بامتياز، لكن الطريقة الطهائية لم تفعل في المقام سوى أن استبدلت العقل بالأخلاق، وهو ما يجعل الاستشكال قائما دائما. لأننا نسلم أيضا بأن للحيوان حظه من التخلق . وعليه ندرك أن أسلم تعريف للإنسان بما هو إنسان وليس بما هو مرتبة واحدة، هو التعريف الذي يستدعي تعدد الأنواع في هذا الكائن المتطور ضمن مراتب التعقل، والتي هي مناط الكشف عن مراقي التخلق . ولا بد من الإشارة إلى أن كل مرحلة من التعقل تستدعي مرحلة من التخلق . فمن مراتب التعقل ما يبدو مجردا ومنها ما يبدو مسددا، ولكن كلها عناوين ارتقاء العقل ونزوله وخروجه عن حد ما هو واجب في حق النوع. الإنسانية مكتسبة والبهيمية مكتسبة ولنقل أن ثمة إنسان أعلى ومُفْرط في إنسانيته و إنسان أدنى ومُفَرِّط في إنسانيته . لكنه يظل حتَى في حالة الأنعامية ذلك الإنسان بالقوة لأن الأنواع المذكورة في حقه موجودة فيه بالقوة، لا يصار إليها بالجملة بل تتحقق فيه تباعا، واحدة بالفعل والأخريات كامنة في صقع استعداده»[69].

68- نفسه، ص: 309.

69- إدريس هاني، نفس المرجع، ص: 286

يخترق إدريس هاني نص طه عبد الرحمن ليكشف عن رؤيته المقاصدية المتأسسة لغويا وتبادليا من خلال بناء معاني الكلمات من أضدادها، فـ«المقصد» يقابله طهائيا «السهو» و«اللغو» و«اللهو»، وهو بذلك ينحو نحو معان تبادلية جديدة كما يرى ذلك إدريس هاني تبتعد بالنص عن معنى الشاطبي ومقاصده. يحاول طه أن يجعل من المقاصد علما أخلاقيا ويرى إدريس هاني أن هذا لم يكن ورادا عند الشاطبي ولا عند غيره من فحول المذاهب حين تعرضوا لهذا العلم.

وبعيدا عن النقد الأصولي الذي أورده هاني هنا، فإنّ المقصد الأخلاقي هذا للمقاصد يزيد من تأكيد خضوع النص الطهائي للفلسفة التداولية البرغماتيكية كما رأينا، لأنه لم يستطع أن يتصور خارج التجربة العملية أي وجود حقيقي للدين، إن السؤال الذي يمكن أن نطرحه للمفاصلة في هذا الموضع هو: هل يمكن أن نطابق بين مقاصد الدين أو مقاصد الفقه والأخلاق؟

إن الأخلاق والدين هنا بمفهومهما الطهائي هما تصور علمي عملي لا ينفصل فيه الإثنان عن بعضهما البعض، فالنظرة الأخلاقية للدين هنا هي نظرة متأسسة على دمج تطابقي بين الحقائق النقلية والعقلية، وبين المقاصد العملية الشرعية والمقاصد العلمية[70].

يستكشف القارئ روحا للدين كلما تعمق في النص الطهائي، وفي مفرداته وفي استعمالاته التداولية، ترجع بنا إلى تصور وفي للجذور المعرفية لهذه الفلسفة البرغماتيكية الأمريكية. إن سمو الغاية الأخلاقية للدين، لا يمكن إلا أن يكشف لنا عن قصورها عن شمول الغايات الدينية في كل أبعادها، ليس فقط لأن الأخلاق هنا تم تضييق نطاق وجودها بربطها بالمنهج النفعي، بل لأنها حتى في وسعها التجريدي تظل مشروعا يطاول الدين من خارج مجاله المعرفي لا من داخله بهذا المعنى. فالموضوع الأخلاقي في الفلسفة وغائيته، يباين معناه في المنظومة المعرفية الدينية، ولا يساير إطلاقية

70-طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص190

معناه. ولو رجعنا إلى حديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، لوجدنا معناه لا يفيد التطابق بين بعثته والأخلاق، بقدر ما يذهب إلى حصر بعثة النبي في مجال الأخلاق إلى مكارم الأخلاق لا في غيرها. المكارم هنا في مقابل غيرها من الأخلاق، وبالتالي لا يمكن أن نستفيد من هذا الحديث أو غيره حصر الدين في كونه نظاما أخلاقيا فقط.

تنبيء النزعات المبتسرة للدين أحيانا عن تلك الرغبات التلفيقية الباحثة من خلال ليّ النصوص، على إدخال البحر في الجبة، وعلى حصر المعاني من خلال المباني الدلالية التي نصنعها لنحد المعنى حدا، لا أن نربطه كما يقول التداوليون بلغته الطبيعية. غموض هذه الصناعة الاصطلاحية وميكانزماتها عن قارئ طه عبد الرحمن، يجعل نصه نصا غير قابل للتحديد.

هذا النقد ليس مرده تقزيم مجهودات الرجل الفكرية، لكن غفلة كثير من نقاد طه وقرائه عن عمقه البراديغمي الذي لم يستطع أن يتخلص منه يجعل محاورة النص الشكلية مغرقة في السطحية، لأنها تحاسب نصا من خلال معاني ألبسها صاحب لنصه ونحت لها قواعد ومصطلحات خاصة به. إن ما يميز قراءة إدريس هاني هنا هي قدرتها على تسليط الضوء على المساحات المعتمة في نص طه عبد الرحمن.

إدريس هاني قارئا لتداولية المقاصد

هل يمكن أن تولد التداولية من التاريخانية؟ أم أنها خارج السياق التاريخي، كما هي الولايات المتحدة الأمريكية التي خرجت من العدم التاريخي؟ يثير إدريس هاني سؤالا مهما حين يقول أن العروي كان أكثر تداولية من طه عبد الرحمن وهو يقول:

«إن كـان لا بدّ من القول الصريح، فإنّ العروي أكثر وفاء للتداولية الـبراغماتيكية من طه عبد الرحمن، فالتداولية كل لا يتجزّأ، فكيف نتهم الجابـري بالتجزيئية، ونفعل الشيء نفسه في التداولية. قلت هي كل لا يتجزّأ لأنها تجري على العقل

السياسي – لا ننسى ليوستراوس وفكرة الكذبة النبيلة – لقد شاركنا معا في افتتاح منتدى الحكمة وأظهر هذا الأخير موقفا صارما ضد غزو العراق، لكن تلامذة ألان بلوم وريث ليوستراوس من أمثال بول وولفويتس هم من استعمل الكذبة النبيلة لهذا الغرض وهي تعزز النزعة التداولية التي لا يمكن الا أن تكون تاريخانية باعتبار أن المصلحة متحولة والمصلحة هي المبدأ، فالأخلاق السياسية التداولية لا يمكن أن تكون ائتمانية إلاّ بشرط اختصاص الملكوت في الشريعة التوراتية كما أفاض صاحب ليفياتان، وعليه هي النزعة التي تجري في حقل اللغة مع بيرس والتربية مع ديوي وعلم النفس مع وليام جيمس ومفهوم السعادة والمنفعة حسب مدرسة شيكاغو. في النهاية أعتبر العروي تداوليا بامتياز".

إن هذه المقولة الصادمة، رغم غرابتها ستبدو أكثر صحة حين نرجع للنص الطهائي قراءة، وحين نعبر به من قفصية اللاّزمان التي يعيش فيها خطابه خارج الوجود الواقعي، إلى الواقع الذي نعيشه. لقد كتب كارل ماركس رده المهم على برودون في هذه المسألة الجوهرية: في علاقة الخطاب بالواقع، وعلاقة الواقع بالخطاب. إن «بؤس التداولية» هنا، الباحثة اليوم عن بعض أفواه شباب الإسلاميين لتلوكها بديلا جاهزا وردا قاصما على أسئلة الحداثة والديمقراطية والغرب والشرق، تخفي تحت ثيابها خواء معرفيا، لا فقط في الخطاب الفلسفي، ولكن في جوانب علم الأصول والمقاصد.

يبحث ادريس هاني عن تأصيل لمقاصدية الشاطبي التي ربطت ظلما بابن رشد من طرف الجابري، حين تعسف إيديولوجيا في صبغ الشاطبي بصبغة الفلسفة البرهانية المقابلة لفلسفة الإشراق المشرقية. لكن وبعيدا عن هذا النقد الحاد للمقولة الجابرية، ينفتح إدريس هاني على النقد المقاصدي لطه عبد الرحمن من خلال معالجة إشكالية مركز الأخلاق في التصور

المقاصدي عند الشاطبي، والذي يعتبر أسّ النظرة الطهائية للمقاصد في التصور الهانائي[71].

مدخلية الأخلاق في الشريعة، وعلاقة هذه المدخلية بالمقاصدية، حفّزت إدريس هاني لنقد التصور الطهائي لمكانة الأخلاق عند الشاطبي، في نقاش مفصل كشف الأول استخدام الثاني للتعريف الكانطي للأخلاق من خلال عملية استبدال محفوفة بالمخاطر، ويستشكل هنا إدريس على طه إستشكاله على الشاطبي في قضايا عديدة، كالموقف من تقسيم المصالح عند الأصوليين، وعلى منزلة الأخلاق في البناء المقاصدي للشاطبي. يعيد طه عبد الرحمن قراءة المقاصد من حيث تقسيمها، فيرى أن النفس والعقل متداخلان مع بعضهما غير مفرقان، ويرد هاني عليه ذلك، لكن الذي يسترعي الانتباه في النقاش الهانائي، هو رغبته المزمنة في إرجاع مقولات الجابري وطه إلى أصولها الإديولوجية والمنطقية لكليهما، والتنقيب داخل هذه الأفكار عن مساحات التعسف في النقل وفي ربط علماء الأصول بالحيز الجغرافي عند الجابري أو بنحلة علمية كما نرى عند طه. فهل كان العقل الشاطبي عقلا مجردا أم مسددا أم كلاهما معا، كونه حط من مرتبة الأخلاق وجعلها في مرتبة ثانية دون المقاصد الكبرى؟

يعتذر إدريس هاني هنا عن الشاطبي من هجوم الجابري وطه عبد الرحمن، حين يدفع عنه تهمة الانفصال عن مؤسسي الأصول قبله كالشافعي والغزالي، وينفي عنه تهمة الحط من الأخلاق عند طه، حين جعل مكارم الأخلاق حاضرة كحضور الدين الذي غيبه الغزالي من التعداد مبررا ذلك بالمسامحة الفقهية التي هي لازمة البراديغم الفقهي الذي لا يجب أن يلزم بلوازم الخطاب المنطقي، لكنه يحلو له تقديم رؤية مختلفة لعلم المقاصد حين ينفتح على أصول علم الكلام عند المعتزلة ومناظراتهم الطويلة مع الأشاعرة ومع الإمامية. ينظر إدريس هاني إلى تصور طه المقاصدي كتصور

71-إدريس هاني، **المعرفة والاعتقاد**، ص: 281.

مقلد لمن سبقه، بسبب عدم وعي هذا الأخير بالتطور المعرفي الحقيقي لعلم المقاصد.

يرى إدريس أن النقد الأخلاقي الذي قام به طه عبد الرحمن لمقاصدية الشاطبي لم يكن إلا «تظهيرا» لما نسيه السابقون، كما إن إقحامه للأخلاق لم يكن الطريقة الكانطية في علم الأصول. إن توسيع الأخلاق لتشمل الصدق والخطأ، والحسن والقبح، والمصلحة والمفسدة يجعل من الموضوع الأخلاقي موضوعا أنطولوجيا شاملا، يتخفى وراءه العقل الكانطي، والذي تصبح معه مقولات العقل المجرد والعقل المسدد عند طه مراتب للعقل نفسه لا أنواعا مختلفة من العقول. هذه النظرة التي يفكك بها إدريس هاني المقولة الطهائية في العقل والأخلاق، تنطلق من مقولة دقيقة في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي ونظرته لجوهرانية العقل وحركته. يقول إدريس هاني: «إن الملا صدرا حرك الجوهر، فتحرك القول الفلسفي برمته». وهذه الحركية تجعل من التحليل الطهائي الراغب في البحث عن فعلية العقل دورانا في حلقة مفرغة، ويضيف هاني:

«إلا أن القفز من جوهرانية العقل إلى فعليته، يؤكد على أن الباحث لم يتوقف عند اللحظة الصدرائية التي أمكنها الإبقاء على جوهرانية العقل من دون القول بالأحكام الأرسطية للجوهر، حيث جوهرانيته بالمعنى الصدرائي لن تمنع عنه الحراك المطلوب، كما لن تنزع عنه ماهيه الإنسانية، لا سيما وأن الانقلاب لا يصدق على جوهر الإنسانية بخلاف سائر ما دونه من الخلائق في منظور الحكمة المتعالية، لمقام انحفاظ ماهية الإنسان في صلب هذا الحراك الجوهراني. ونخلص من ذلك إلى القول، إن الإقرار بثبوت الجوهر ليس تسليما بثباته. لما علمت بان اللحظة الصدرائية حققت ذلك الانقلاب المشهود حيث عبرنا عنه كالتالي : إن ملا صدرا حرك الجوهر فتحرك القول الفلسفي برمته، ومعنى هذا أن العقل في حده جوهر.. وحراكه ناشئ عن الحاجة إلى الكمال.

وأن التكامل هاهنا له منحيان : تكامل في الخير وتكامل في الشر، ومنه يتجلى تكامل العقل الإنساني على مستويين : العقل المدمر الذي وصفه الباحث بأنه مجردى والحق أنه تكامل في الشر، والعقل الحقيق بالاستخلاف الذي وصفه الباحث بالمؤيد. وبينهما مراتب في التكامل لا تحصى، وكلها عناوين الجلال والجمال كما لا يخفى. ولذا أمكن القول إن العقل ليس جارحة توظف للصواب والخطأ، بل إنه معصوم والخطأ عارض عليه مما يتلبس به من لوابس. العقل لا يخطئ بل إن الأمر يتعلق بإعاقة الممارسة العقلية، وفي نظرنا المسألة لا تتعلق بالعقل مجردة عن مقامه في الحركة الجوهرية، لأنه موجود في كل ممارسة تتعلق بالكون والفساد. لكن العقل المشار إليه هناء العقل الإنساني بما هو لحظة في الحركة الجوهرية للعقل، ويعني ذلك أن الإنسانية مكتسبة للإنسان بالمرتبة التي يحتلها العقل في سلم مراتب التعقل. فالمشكلة هي حينما تنزل مرتبة العقل في الإنسان لتتدنى فيخرج بموجبها من حد الإنسانية إلى حد الأنعامية، ويلك العقل لكنه عقل خارج ما ينبغي له. أي احدا أن يتعقل الإنسان بعقل الحيوان. لاعتقادنا بأن للحيوانية حظها من العقل، أي الحيوانية الجنس قبل أن ينضم إليها الفصل. ونرى هنا أن تعريف الإنسان بالحيوان العاقل لا يثبت شيئا في المقام، لأنه لن يخرجك من جنس الحيوانية تمييز، وليس المشكل أن الإنسان لم بعقل، بل إنه يعفل، ولكن يعقل بمرتبة الأنعام. والمطلوب أن لا يتجاوز حده ولا يطفي، والواقع أن تقسيم العقل بالسوية بين البشر هو في الحقيقة توزيع في مقام الثبوت، أو لنقل هو العقل بالقوة لا في مرتبة الإنبات حيث البشر يتفاوتون تفاوت فاحش التعقل»[72].

72- إدريس هاني، نفسه ص: 285

ولكي لا نستطرد كثيرا في بحث هذه الإشكالات المتفرعة، فإن التصور الكانطي للأخلاق عند طه، سيفتح إدريس هاني نحو محاولة تفكيك ثلاثية العقل المجرد والمسدد والمؤيد عند طه عبد الرحمن وعن حركية العقل وجوهرانيته.

ينظر ادريس هاني إلى علم المقاصد كعلم استحساني ظني عام وغير يقيني، وبالتالي يفتقد إلى صرامة القياس الصوري الذي تثبت نتائجه بثبوت مقدماته. الفقهاء ينتقلون من المقدمات نحو النتائج بناءا على الظنون، ويميز في ذلك إدريس هاني جريا على علماء الأصول، بين الظن العام المذموم المذكور في القرآن والمنهي عنه شرعا، وبين الظن الخاص الذي أمضاه الشارع. لا يستقيم إسباغ الإطلاق على نتائج القياس الأصولي، فنظرة طه عبد الرحمن، في المنظور الهانائي، تفتقد إلى عمق استيعاب المقولات الأصولية التي انبنى عليها فقه المقاصد، فخلط بين القياس الأصولي والقياس المنطقي.

يضرب ادريس المفارقة الطهائية في مقتل القياس، مستدركا عليه في مواطن عديدة من بنائه البرهاني "الممنطق"، حين يرد عن الشاطبي دعوى الرشدية (الجابرية)، ودعوى حطّه من الأخلاق (الطهائية). يدعو النص الهانائي بلغة لا يمكن أن يقرأها إلا من فهم طبيعة الاشتغال الطهائي في الفلسفة إلى زيادة التعمق في جولته المقاصدية، التي لم تنفذ إلى عمق الصنعة المقاصدية، واكتفى بالنقد على الجابري بدل أن يتلمس بناءا نقديا تداوليا شاملا للقضية المقاصدية نشأة وتطورا داخل سياقاتها العامة والخاصة.

انشغل النص الطهائي بالنهايات البرغماتية حين استشكل على المقاصديين الحط من مرتبة الأخلاق، وجعلها في باب التحسينيات لا الضروريات، بينما أسس إدريس هاني قراءته المقاصدية على البدايات البرغماتية لهذا العلم في التاريخ الفقهي الإسلامي، والتي نسف بها إلى حد كبير النظرة التداولية لطه عبد الرحمن في هذا العلم الفقهي.

رغم أن هذه المقولة قد تبدو صادمة للكثيرين، إلا أنها تنطلق من رؤية موضوعية لفكر الرجلين، دونما التفات كبير إلى حواشي الكلام وإلى تغاير التيوس، الذي قد يحجب أحيانا الحقائق البديهية والتي لا تحتاج إلى قدر قليل من تسليط الضوء عليها بطريقة منهجية، تجعل القارئ نفسه قادرا على بناء فكرته من خلال مقارنة النصوص لا الشخوص.

يستدرك إدريس على الجابري وعلى طه، من خلال تفكيك الموضوع المقاصدي عند الشاطبي، مؤسسا نظرته على المباني المنطقية التي نشأت واندغمت في الفهم الديني وفي الممارسة الفقهية. يركز هذا التحليل على رد المقولات الأصولية إلى السياقات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أنشأتها والتي أصبحت مع مرور الزمن والتقعيد والتقليد مسلمات عند كل نحلة وفرقة إسلامية، فضاع مع إهمال تاريخانيتها، طابعها النسبي كمعرفة بشرية قابلة للفهم في سياقاتها المنشئة.

يرى إدريس هاني أن علم المقاصد، لا سيما لدى المدرسة الإمامية، تأسس على حساسية كبيرة تجاه الظن العام الذي مثّله القياس عند الشافعي حين طابق بين مفهومي الاجتهاد والقياس، حيث ظل الفقيه الإمامي متوجسا من القياس واستعماله في عملية الاجتهاد التي يسميها هنا "استنباطا" كاشفا عن أحقية الأحكام لا عن تعليلها بمقابل الاجتهاد الذي ينصرف في معانيه المصطلحية أحيانا نحو إنشاء أحكام جديدة بناءا على القياس. وهذا الموقف سار عليه الإمامية وشكّل عنوان اعتراض ابن حزم الأندلسي أيضا على عدم حجّية القياس. فرفض هاني للقياس كما سيتمّ تعليله، ليس من حيث القياس منهج عقلاني، بل من حيث أنّ القياس الأصولي كما يرى ادريس هاني جريا على رافضي القياس، لا يبلغ مرتبة القياس المنطقي في القيمة العلمية، لأنّ الوسط فيه مظنون وليس يقينيّ بخلاف القياس المنطقي.

يقول إدريس هاني:

«نقول، عود إلى بدء ؛ أن هذه الملازمة التي حددها الشافعي بين الاجتهاد والقياس، دشنت مرحلة جديدة، أمكن الاجتهاد

بعدها، أن يتجاوز نظرية المصلحة والاستحسان، إلى الأخذ بالقياس؛ بالمفهوم الأرسطي، الذي يأخذ في الحسبان، مفهوم الوسط، ويتأطر بفهم خاص لمسالك العلة. ولم يكن الجديد الذي دشنه الشافعي، كافيا من الناحية الابستيمولوجية، لإقناع الطرف الإمامي بأهمية الاجتهاد ما دام أن القياس، يعاني — هو الآخر — من إشكاليات إجرائية . نعم، قد يكون القياس المنطقي أعلى رتبة — علمية — من القياس الاستحساني الحنفي، إلا أن الموقف هنا، يتجه نحو طبيعة إقحام هذا النوع من القياس، في صميم العملية الاستنباطية، حيث مجالها الأحكام . ولم تخل المرحلة التي سبقت الغيبة من محاولات لفحص القياس من قبل بعض الإمامية؛ وذلك في فترة سابقة عن الشافعي، بالأحرى ابن حزم الظاهري . فقد كتب النوبختي كتاب إبطال القياس، الذي اعتبره ابن النديم من مصنفاته. وقد يظهر من خلال مناظرات الإمامية مع أهل القياس، أن نقضهم كان يتجه ضد القياس الأصولي، ومسالك العلة في مجال التشريع . من هنا يقول الصادق، جعفر بن محمد، لأبان بن تغلب) : السنة إذا قيست محق الدين» . وقد لا نرى الحاجة إلى المضي بعيدا في عرض باقي النزاعات التي تتعلق بمفهوم الاجتهاد، طالما أن حاجتنا تتعدد في إبراز خصائص النظر الإمامي في هذا المجال . فقد شهدت المدرسة الإمامية نزعات نظير ما سبقت الإشارة إليه . وصمموا على إعادة نقد الأسس النظرية للمباني الأصولية، كخطوة، قبل المضي في مسار الاستنباط . من هنا، ميزوا بين الاجتهاد والقياس من جهة، ووضعوا تقسيمة مفهومية للظن الظن العام، والخاص . وبهذا أمكنهم اجتناب محذور القياس والظن العام، في تعريف الاجتهاد . فالإمام الحلي يعرف الاجتهاد بقوله : « هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية، على وجه لا زيادة فيه [. . .] ولأن الاجتهاد قد يخطىء

وقد يصيب، فلا يجوز تعبده [أي النبي فل] به، لأنه يرفع الثقة بقوله [...] وأما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد، باستنباط الأحكام من العمومات، في القرآن الأدلة المتعارضة، أما بأخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا » . وقد يظهر للناظر في تعريف الشافعي للاجتهاد كوجه آخر للقياس، جانبا من الصراحة، طالما أن حديثه عن هذه الملازمة جاء ضمن الحديث عن كيفية الاجتهاد . وقد يظهر للناظر في تعريف الشافعي للاجتهاد كوجه آخر للقياس، جانبا من الصراحة، طالما أن حديثه عن هذه الملازمة جاء ضمن الحديث عن كيفية الاجتهاد. فالجهد حينما يبذل في طلب الحكم، قد يشمل العامي وذا الملكة . إلا أن الاجتهاد يرتكز على آليات استدلالية مقررة. ولا شك أن كل أشكال الاستدلال، هي بالنتيجة نوع من القياس. من هنا حاول بعض من الإمامية إخراج إحدى ضروب الاستدلال. مثل تحري الخطاب — من القياس؛ في محاولة طموحة لتحرير الاجتهاد الإمامي من مخاطر القياس. كما لم يفتهم تمييز الظن المعتبر عن الظن العام، تفاديا للوقوع في المحذور . فالاجتهاد بالنتيجة، هو بذل الجهد، إن بالفعل أو الملكة، طلبا للظن . لكن الظن الذي يتحدث عنه الإمامية، هو الظن الخاص، الذي قام على اعتباره دليل من الشارع؛ وهو مما يورث الاطمئنان، وينشىء الوظيفة العملية للمكلف. وهكذا قد نلاحظ في ضوء هذا التخريج المنهجي، أن الجهد الواقع في طريق طلب الظن بالأحكام الشرعية، قد يوصل المجتهد إلى الحكم الظاهري، ومن ثمة، فإن الحديث عن الإجتهاد من المنظور الإمامي ينتهي إلى نبذ فكرة التصويب وتقويضها من الأساس، وطالما أن المطابقة غير متاحة، كما تظل فكرة الاحتمال واردة"[73] .

73-إدريس هاني، محنة تراث الآخر، ص: 415.

يبحر هذا النص الأصولي بين مفاهيم اليقين والقطع والظن العام والظن الخاص أو المعتبر، كاشفا سياقا مهما لتطور علم الأصول في صراع المدرسة الأخبارية مع مدرسة الأصول الإماميتين، وعلاقة هذا التطور والنقاش المحتدم بتأثيرات المحيط السني وتطور علم الأصول عند الإمامية في هذه الفترات، منذ ابن الجنيد ومواقف الاستراباذي، والتي يخلص من خلالها إلى أن الصراع بين هاتين المدرستين لم يكن في الحقيقة بين نزعة عقلانية وأخرى مادية، بقدر ما كان نقاشا بين اتجاه حسي وآخر برغماتي بامتياز، ويقول في هذا الصدد:

نلاحظ دائما ذلك الطابع البراغماتي في فلسفة التأصيل الإمامية، من حيث أن للتعبد بالظنون الخاصة، الهادفة إلى الوظيفة العملية، أي الموصلة إلى الحكم الظاهري؛ وليست الكاشفة عن الحكم الواقعي؛ قيمة، تخرج المكلف من الحيرة. إنها بالتالي، أصول تستهدف وظيفة المكلف، طالما أن كاشفينها عن الواقع تبقى محتملة . وهذا الطابع البراغماتي الذي يسم هذه الفلسفة التشريعية هو يعبر عنه الشيخ الأنصاري ب «المصلحة السلوكية» . وهكذا أمكنهم الاستعاضة عن فكرة المطابقة – بما هي نتيجة للمسالك العاصمة عن الخطأ في الواقع – بفكرة « القطع » . ونلاحظ أن هذا المفهوم في المباني الأصولية الإمامية، حل محل اليقين، في الأبحاث العقلية الخالصة . فالقطع، والمراد به هنا القطع بالحكم في مقام العمل التكليفي الشرعي، هو بالنتيجة حالة سيكولوجية، تورث الاطمئنان؛ تنشا عن قناعة كاملة بالمطلوب. من هنا، فإن البحث سوف يتجه نحو أصل الدليل القطعي، حول ما إذا كان هو في ذاته حجة مبرئة لذمة المكلف في مقام العمل أم لا ؟ وهل حجيته شرعية أم عقلية ؟"[74].

74-محنة التراث الآخر، ص 416.

إن هذه الفكرة ترجع بنا إلى النقاش الحقيقي الذي تثيره التداولية الأمريكية في علاقتها بالحقيقة وفي فهمها للصدق والخطأ، خصوصا عند ويليام جيمس وبيرس وديوي. ورغم أن هذا التفكيك الهانائي هنا كان في وقت مبكر، مرتبطا بتطور المباحث الأصولية الإمامية، إلا أنه في نفس الوقت كان يحدد الإشكالية الحقيقية التي تجاوزها بعد ذلك طه عبد الرحمن بسنوات، حين أراد أن يخوض معركة المقاصد متناسيا نقاش الأسس البرغماتية للعملية الأصولية نفسها كمكنة فقهية، تلتقي فيها آليات المنطق والعقلنة وآليات القياس الأصولي، الذي تفرعت عنه الأصول العامة والخاصة سواء كانت سمعية أو عقلية.

إن هذه النظرة التي يعلنها هنا إدريس هاني في كتابه تراث الآخر، وتحديدا في قسم "أصول التشريع"، سنجدها حاضرة في استشكلاته على طه عبد الرحمن وعلى الجابري وعلى الشاطبي نفسه حين أراد إثبات عدم مقاصدية الكثير من المقاصديين، مركزا في ذلك على عدم وعي كل من الجابري وطه في قراءتهما الوصفي لمشروعه المقاصدي، الذي لم يكن تجديدا في الأصول بالقدر الذي كان تجميعا لتراث من سبقه من العلماء والفقهاء السنة منذ عهد الشافعي. هذه النظرة يستثمرها هاني لينسف النظرة النقدية الطهائية في علم المقاصد، لا فقط في نقده للتقسيم الأصولي الشاطبي، وفي مركزية الأخلاق في علم الأصول، لكن بصفة أخص في غياب الطابع التداولي الحقيقي لهذه الرؤية، التي توسلت بالكانطية الأخلاقية لإظهار الوجه النفعي في المقاصد، حاطة في ذلك بوعي أو بدون وعي من أخلاقية الدين المتأسسة على روحه التي أحياها الغزالي في إحيائه بعد أن لمس من خلال المنهج العرفاني وسائل تبيين العلل والمقاصد الأخلاقية للعبادات دون المساس بتصوراته المقاصدية. لقد هاجم إدريس هاني التوظيف الكانطي هنا في المقاصد، وهاجم عملية الاستبدال التي قام بها طه بين العقل والأخلاق لخدمة أطروحته المقاصدية، وهاجم ذلك التقسيم الثلاثي للعقل عند طه عبد الرحمن، حين فكك مفهوم العقل المجرد

الذي هاجمه الثاني، وانتصر له الأول معطيا له نفسا عرفانيا لم تكتشفه الآلة التداولية الطهائية.

تبدو نصوص كتابي «محنة التراث الآخر» و في «المعرفة والاعتقاد» لادريس هاني، نصوصا مفككة للخطاب الطهائي في لحظته الفقهية التي دعمت إلى حد كبير وجاهة أرائه الفلسفية التي اصطبغت بصبغة الدفاع عن الدين من حقل الفلسفة، والتي لا يراها إدريس هاني محاولة غزالية جديدة للرد على الفلسفة، أو محاولة عرفانية لبناء تصور صوفي تزكوي عميق للفلسفة. فالبحث عن الأسس التي ينطلق منها ادريس هاني في نقده المقاصدي تمّت قبل أكثر من عقدين، وهي في تفاصيلها تعزّز النظرة التداولية لعلم الأصول، من خلال الحديث عن الظّن العام والمصلحة السلوكية والوظيفة الأصولية والأمارة وغيرها مما استنتج منه ادريس هاني ميل علم الأصول للنزعة البراغماتية. وتكمن المفارقة إلى أنّ تحليل ادريس هاني للمقاصد وعموم أصول الفقه، والذي تمّ قبل سنوات، يجعله أكثر تداولية من طه عبد الرحمن الذي كرّس النظرة التقليدية في فهم المقاصد والأصول.

موقعة الكوجيتو، وأزمة اللغة والنحو والفلسفة

يرى هاني أن ترجمة الكوجيتو عند طه عبد الرحمن، انزاحت عن قصد الفلسفة، ونكصت في مناقشة قضية ضمير المتكلم في العبارة الديكارتية الشهيرة عن الخصوصية التداولية، التي تراعي اللغة الطبيعية، فالنقاش هنا، في نظره، لاداعي له، لأن العبارة تختزن خبرة فلسفية يجب على الفيلسوف أن يتجاوزها، بينما قد يحجب الجهل باللغة الطبيعية عن «الغوص في لغة الصنائع»، فلا «خوف على اللغة من طروّ المصطلح» على حد عبارته فيقول:

«صحيح أن (الأنا) العربية مضمرة كغيرها من الضمائر الأخرى، بخلاف ما هو عليه وضع اللغات الأخرى. ربما قد تكون تلك من لطائف ما بلغه التركيب اللغوي العربي، لكننا لسنا هنا في مورد الإخبار البياني الشعري أو الترجيح البلاغي، نحن هنا أمام

مفاهيم وخبرات فلسفية وألفاظ تحمل دلالات فلسفية خاصة. نحن هنا، أمام ضرورات فلسفية وأمام ضرورات تفرضها الصنائع، وأحسب أن الضمير الحاكي عن لطافة الحس اللغوي قد يصبح حاجبا في لغة الصنائع الفلسفية، التي تقتضي استظهار المخفي من الضمائر في اللّغة، كضمير المتكلم والمخاطب وغيرهما، وكذا فعل الكينونة (كان)– être– فإظهار الضمائر نزولا عند ضرورات الفهم والتحليل والصناعة، لايفسد اللغة إلا بالنسبة إلى من يخلطون بين لغة الصنائع واللغة الطبيعية. بل، إن كان هذا النوع من النزول عند الضرورات قائما في الشعر، حذفا أو تغييرا في التصريف، فهو من هذه الجهة، أولى في لغة الصنائع الأخرى العلمية. إن الخوف على اللغة من طروّ مفهوم أو اصطلاح، نابع من فهم خاطئ لوظيفة اللغة وانسياحها. فإذا كان الناقد قد أعطانا يوما مثالا عما تقوم به بعض اللغات الأخرى في ضوء التقريب التداولي في الترجمة الفلسفية، فلا يخفى أن اللغة الفرنسية مثالا على ذلك، فهي اليوم ليست كالأمس، فوضع اللغات الغربية شهد من النمو والانسياحماهوحاكي عن حياة أمة وتطورها، يشهد عليه تطور لسانها»[75].

ويمكن أن نرى صور نقد إدريس هاني هنا لطه عبد الرحمن في جانبين أساسيين:

– أولا، في نقده تداولية هذه الترجمة الطهائية، بالدفاع عن إستدماج الخضيري، الذي اشتهرت ترجمته لهذه العبارة منذ عقود. فالخضيري سار بشكل طبيعي ودون كثير عناء في نقل العبارة إلى اللغة العربية من خلال مباني الترجمة في اللغة الطبيعية، منشغلا في ذلك انشغال كثير من دارسي الفلسفة الغربية بالمضمون، أكثر من التركيز على الشكل اللغوي: «وإنه لمن

75- الإسلام والحداثة، ص: 120

البهتان أن نسقط قواعد التقريب التداول على ممارسة الترجمة في المجال التداولي الغربي، حيث جرى العرف كما جرى دائما في تراثنا، بأن نخلع وزنا محليا على اللّفظ المنقول استدماجا له في حقل التداول العربي، لتيسير جريانه على وفق اللسان المحلي. هكذا يترجم الغربيون الانتفاضة والجهاد والفتوى، بالإبقاء عليها كما هي في لغتنا العربية مع إعادة تكيفالوزن، وكان يفترض لو كانوا تأصيليين على طريقة التقريب التداولي، أن يجدوا لها مقابلا من صلب لغتهم، وهو ممكن، فلم يطلقوا على كلمة الجهاد عبارة (la guerre sainte) مثلا، ولا على الانتفاضة كلمة (rebellion أو revolte أو revolution)، وكلها ممكنة من داخل المجال التداولي الفرنسي وعموم اللغات اللاتينية»[76].

– كان طه عبد الرحمن في إعادة ترجمة العبارة الديكارتية المشهورة، حريصا على اللغة لا على المضمون،»وقد حمل اللغة العربية وزر هذه المحاولة الحزمية – نسبة إلى بن حزم – الخصيمة للوافد، إلى حدّ الولع بالاستبدالات، لأن مشكلته لغوية بالدرجة الأولى. هذا مع أن إظهار ضمير المتكلم حتى في العربية، قد يكون من باب التأكيد، وهو وارد أيضا، كقول الذي عنده علم من الكتاب لسليمان: «أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك». نعم، صحيح أن تظهير الضمير في اللغة العربية يوحي بزيادة في المعنى يحتاج إلى قرينة ما لتعليله . كأن يكون من باب التأكيد مثلا. ومع أن الباحث حاول استبعاد التعليل بالتأكيد في الصيغة الأصلية للكوجيتو، إلا أنني أعتقد أن التأكيد في الصيغة متضمن فيه، ليس لجهة نفي الفعل عن الغير، بل لجهة التأكيد على يقينية التفكير الذاتي بمقتضى حالة الشك العام، التي هي النكتة في الكوجيتوالديكارتي. فالأنا هنا هي من باب التأكيد على ما ليس مورد شك . أي أنه استثناء من عموم الشك كما لا يخفى»[77] .

76- المصدر نفسه.

77- المصدر نفسه.

– من جهة ثانية، لا يعول إدريس هاني على البديل الترجمي لطه عبد الرحمن هنا بعبارة «أنظر تجد» التي لا تفيد المطلوب، فهو يختبر آلية الترجمة الرجعية التي اقترحها طه عبد الرحمن للتأكد من صحة الترجمة التأصيلية، ويطبقها على ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو بصيغة انظر تجد، ويقف على مفارقة الترجمة الطاهائية، فيقول:

«أما ما يتعلق بالترجمة الرجعية للصيغة العربية للكوجيتو، لبيان عدم إيفائها بالمطلوب، فإن الأمر سيان فيما لو حاكمنا عبارة «أنظر تجد» بالترجمة الرجعية نفسها. حيث هناك سنجد أن معناها بمقتضى المتبادر العرفي في المجال التداولي الفرنسي هو : qui cherche trouve، فيصبح معناها : من بحث وجد. إنه المتبادر إلى الذهن من ظهورها، وقد علمنا أن الظهور العرفي حجة في المعنى التصديقي الحقيقي، وأن كل معنى آخر لها يقتضي قرينة وإعدادا شخصيا أو نوعيا في المقام. فترجمة الخضيري هي أقرب للمراد من ترجمة الصيغة لدى طه عبد الرحمان، فالحديث بصيغة الأمر موجود في كل اللغات، أما النقاش في المضمون الفلسفي للصيغة العربية للكوجيتو باعتبارها واقعة في ضرب من التوتولوجيا، فهذا استشكال موجه للكوجيتو نفسه في صيغته الأصلية نفسها، لأن كلمة je pense كافية لإثبات الكينونة، فلا حاجة للمكمل je suis. فليس الخضيري هو من كان مطالبا بالاكتفاء بـ(أنا أفكر) أو (أفكر)، بل هذا ما كان مطلوبا من واضع الصيغة اللاّتينية نفسها، أي ديكارت. لا مجال إذن لمزيد من الإطناب في هذه الصيغة العربية للكوجيتو، لأن الأستاذ الخضيري ما كان له أن ينتظر أكثر من ستين سنة، ويحرم القارئ العربي من الإطلاع على صيغة الكوجيتو الديكارتي كل هذه السنين، قبل أن يرد من سيكشف عن صيغة انظر تجد. لكن لما جاءت مناقشة الباحث لهذه الصيغة إلا في هذا الوقت المتأخر جدا، حيث انتهى العالم والناس من ديكارت وكوجتوه، حيث برزت الدعوة إلى تجديد الكوجيتو والبحث عن كوجيتوهات جديدة»[78].

78- المصدر نفسه.

ينتقل إدريس هاني بعد نقده للكوجيتو لغويا إلى توهين دواعي هذا النقل فلسفيا، ضاربا مثالا وجوديا تداوليا لفعل المقاومة، كفعل وجودي يكشف أن العلاقة الملتبسة مع الترجمة هنا تحمل قصدية رافضة للحداثة وموغلة في إبطاء عجلة الفلسفة،وهنا يقول:

«لا نحتاج أن نفلسف المقاومة، بوصفها ثقافة عربية، بل بوصفها فعلا إنسانيا. إن الحق العربي في التفلسف عبّر عن نفسه برفضه الحداثة. فالفلسفة الغربية (في نظر طه عبد الرحمن) هي فلسفة يهودية، والمقاومة هي صفة للفتوة العربية وليست حقا إنسانيا أو صفة للفتى الإنساني في مختلف مطارحه. أعود لأقول، بخصوص الفلسفة والترجمة التي تخفي موقفا مسبقا من الحداثة، بأنها تسبب التباسا فلسفيا، وتضع عصا غليظة في عجلة تطوير القول الفلسفي، لأنها تصنع اصطلاحات بديلة تقوض المفهوم وسياقه وتاريخه. خذ، مثالا على ذلك، مفهوم « الأيديولوجيا» الذي ترجمه الناقد «بالفكرانية»[79] أو ربما تبني هذه الترجمة. حيث يجعل القارئ يقع في الالتباس. مسألة مضمون. ولذا أعتقد أن عبد الله العروي كان صائبا حينما أبقى على اللفظ وأعطاه وزنا عربيا، أي «أدلوجة وهذا تقليد جرت به العادة عند الأسلاف وحتى عند الحدثاء، الذين استقطبوا اصطلاحات و مفاهيم من تراثنا وأعطوها وزنا من لغاتهم المحلية. فأدلوجة تلخص موقف أصيلا من علاقة الفلسفة بالترجمة لم يضطر العروي أن يؤلف فيها أسفارا، بلا جدوى» [80].

79- يكشف ادريس هاني في إحدى المحاضرات، بأنّ كلمة فكرانية استعملها خليل أحمد خليل قبل طه عبد الرحمن، قبل أن يبدأ هذا الأخير بكتابة مشاريعه، وحدّد إدريس هاني مصدر هذا السبق في ترجمة خليل أحمد خليل لكتاب لجورج غورفيتش. وإذا ثبت ذلك، يكون طه عبد الرحمن قد استعمل ترجمة ليست له، دون أن يحيل إلى صاحبها.

80-نفسه، ص: 121

الكوجيتو عربيا

يستعيد إدريس هاني في مقال أخير له حول الكوجيتو، المقولات الطهائية حول الترجمة في سياق البحث عن تأهيل كوجيطو عربي. ورغم أهمية هذا النص في تطور الفكر الهانائي، إلا أننا سنركز على نقده العارض للترجمة الطهائية[81].

يجهز إدريس هاني منذ البداية على النقاش الفلسفي الطهائي في قضية الترجمة، فهو يرى أن «ذُهان الترجمة البابلية» الذي أصاب الخطاب هنا زاد من شقوة الهيدغريةالطهائية، حيث يتّهم ادريس هاني نظيره طه عبد الرحمن بتمثّل طه لطريقة هيدغر شكلا لا مضمونا، في محاولة التفافية للمزايدة بهيدغر ضدّ خصوم طه عبد الرحمن حتى لو كانوا هيدغيريين.

إنّ الهاجس اللغوي غير ذي معنى، لأن الانشغال هنا باللغة وبضرورة امتلاك اللسان، شرطا لولوج الفلسفة يبدو في نظر إدريس هاني متجاوزا كما يقول ليفيناس: «كلنا نتحدث اليونانية». الإغريقية ليست المفردات، ولا الصيغ النحوية التركيبة، بل المعاني الرابضة تحتها، لنقل «إننا نتحدث اليونانية فلسفيا بكل اللّغات»[82].

يبدو هذا الطرح محطما للتعالي اللّغوي الطهائي، الذي مارس أرهب به طه نقّاده، بدعوى أن امتلاك ناصية اللغات الأصلية للنصوص الفسلفية شرط لازم لكل قراءة صحيحة. لكن طرح ادريس هاني يبدو هنا طرحا فلسفيا يدافع عن كونية المفاهيم ووحدة أصلها الإنساني الفكري، حيث و يعيد للكوجيطو فلسفيته خارج اللّعبة اللّغوية، حيث يعتبر إدريس هاني بأنّ تجربة الكوجيطو فلسفيا هي سابقة على اللّغة.

تنسجم هذه الرؤية مع نقده لنظرية الوجود عند هيدغر، فهو هنا يصحح لطه دعاويه الترجمية، من مبدأ لزوم ما يلزم، بعد أن استفاض في كشف أصل

81- ادريس هاني: **تأويل ديكارت**، مجلة الاستغراب، العدد23، 2021، بيروت

82- المصدر السابق

الولع اللغوي الهيدغري لهذه الدعاوي. يعاتب إدريس خصيمه طه على عدم إطلاعه على قراءة هنري كوربان لمارتن هيدغر، وهو أحد أهم شارحي هذا الأخير الذين نقلوا النص الهيدغيري إلى فرنسا. الهوس اللغوي الذي طعن به طه على نقاده في كتاب المرابطة، يبدو هنا تعسفا واضحا في الابتعاد عن جوهر النقاش نحو شكلانية غير مبررة.

مع هنري كوربان تشرق الجذور الإسلامية الفارسية لفلسفة هيدغر ولمفاهيمه الغامضة، وتظهر فيها مع إدريس هاني المساحات المعتمة للغة ومكانتها داخل البناء الكوجيطي. وفيما يتشقق هيدغر طهائيا ليطفو ظاهرة لغوية تزداد شكلانية، حين تتحول إلى لسان ألماني مختزن للحقيقة في المباني اللغوية والنحوية، يتحول مع الهانائية إلى ناقل احترق بنور الفلسفة الإشراقية الإسلامية وعرفانيتها. يقول إدريس متوسلا بهنري كوربان لفهم التصور الهيدغري: «لو اطلع طه عبد الرحمن على تفاصيل جواب هنري كوربان، لما عاد إلى هذا النوع من المُلاوغة[83]. لقد صرّح هنري كوربان، بأنّ ما بحث عنه عند هيدغر، وما فهمه من هيدغر، هو نفسه ما بحث عنه ووجده في الفلسفة الإيرانية الإسلامية، وقد أعطى هناك هنري كوربان أمثلة من خلال فتح عيّنات تتعلق بالمعجم الفلسفي، حول مصطلحات عربية نظير«الظهور»، «الباطن»، التأويل، المظهر... محيلا إلى ابن عربي، ملاصدرا وغيرهما، باعتبار أنّ هناك ولدت هذه المفاهيم الكبرى، لقد اعتبر ترجمته لهيدغر عبارة عن تمرين سهّل عليه عملية ترجمة ابن عربي والسهروردي وملا صدرا. إنّه فكّر في تلك العبارات العربية كالظاهر والباطن وماشابه، معتبرا أن سائر العائلة اللفظية الأخرى تدور هذا المدار، إنّ هنري كوربانالهيدغيري الفرنسي الأكبر، هو نفسه يبحدث لهيدغر عن أصل قبل أن يجده في إشراقية السهروردي وأصالة الوجود الصدرائية والخيال الخلاّق الأكبري. لكي نفكّر هيدغر علينا أنّ نجرب تفكيره عربيا في صلب المتون الكبرى للحكمة المتعالية، الشيء الذي اكتشفه هنري كوربان انطلاقا من

83- استعمل ادريس هاني مصطلح مُلاوغة لوصف طريقة طه عبد الرحمن في التّفلسف.

هيدغر إلى ملا صدرا، ومن الدازاين إلى النور الإسفهبد عند السهروردي، الذي ينقلنا إلى فلسفة النور الفهلوية التي لا علاقة لها بالإغريق، الغريب هنا أنّ هنري كوربان ينطق تلك المفاهيم كما هي بخلاف مزاعم الترجمة الطاهية التأصيلية حين يسميها:

batin, zohur, zahir, mozhirmazhar, erfan,kashf al-mahjub, ta wil....

لا يميز طه عبد الرحمن بين الفلسفة الفارسية القديمة الفهلوية والفارسية الإسلامية الحديثة التي تقترب في ألفاظها من العربية حدّ التماهي طبيعيا، أمّا صناعيا فثمة مشترك معجمي للمصطلح، لا سيما فلسفيا وأصوليا. وفي الحكمة المتعالية والإشراقية ما ألّف به أصحابه بالعربية، وكان أحرى جريا على مزاعم التشقيق إغريقيا انطلاقا من اللغات الأوربية أن يتمّ هذا التشقيق عربيا في مباني الحكمة المتعالية، حيث تقارب اللسانان. إنّ سؤال الترجمة الفلسفية بين اللسانين لم يُثار بشكل ذُهانيّ من قبل، كما أنّ كبار الهيدغيريين فضحوا هذه المأساوية اللّسانية حين اعتبروا أصل الهيدغيرية نفسها يمكن القبض عليها عربيّا كما ذهب هنري كوربان في محاولته. إنّ الهروب في مأساوية الترجمة البابلية محاولة لإخفاء الخواء الفلسفي ومزايدة علنية في سوق خارجة تخصّصا عن استشكالات الفلسفة الحقيقية، هذا علما أنّ الهيدغيرية الكوربانية وجدت تعميدها الفلسفي فيما بعد داخل حلقة السيد طباطبائي من كبار شرّاح الأسفار الأربعة، وحيث الهيدغيرية وجدت لها طريقا هناك قبل أن تتدبّر لها جيوبا ملتبسة في الممارسة الفلسفية العربية. ذكرت مرارا، في مواجهة هذا الزعم الهيدغيري العربي، بأنّنا لا يمكننا من شروط رشدية أو غزالية أو تيمية، أن نكون هيدغيريين، هذا خلف جيو-فلسفي، ولكننا لن نكون هيدغيريين إن لم نكن صدرائيين، وهذا ليس مبالغة في القول، بل هو حقيقة تجلّت كبرى مظاهرها في تجربة هنري كوربان الهيدغيري الفرنسي الأوّل الذي أعاد اكتشاف هيدغر في الحكمة المتعالية وحكمة الإشراق»[84].

84- ادريس هاني تأويل ديكارت، مجلة الاستغراب، العدد 23، عام 2021، بيروت.

هذا الاكتشاف يزيد من إصرار إدريس على تفكيك خطاب طه، بعد أن استعاد بالحكمة المتعالية عند الملا صدرا فهم الهيدغرية، وصار ينظر بأصالة أكبر لعلاقة الفلسفة الوجودية بالفلسفة الإسلامية.وفي مقابل صراع الديكة المغمضة العيون، الذي يدعونا إليه طه، يعيدنا كوربانو الملاصدرا إلى الهيمنة إسلاميا على الخطاب الهيدغري، بإرجاعه إلى أصوله التي استنار منها كوربان في بناءفينومينولوجياه.

يوظف إدريس هذه النظرة، معيدا قراءة ظاهراتيةهوسرلونيتشه، ليقرأالكوجيتو عربيا بنظرة جديدة، محاولا تخليص النقاش الوجودي من لغته الهيدغرية ومن نسيان الوجود، ليطرح ثنائية الفكر والمادة متجاهلا سطوة اللغة وهوسها، ومستعيدا التفكير الوجودي العرفاني عند صدر المتألهين الشيرازي، لكن قبل هذه العودة يعرج هاني على ترجمة الخضيري مدافعها عنها من خلال ثلاث أوجه:

– سياق ترجمة الكوجيطوومترجميه: يقول إدريس: «كانت ترجمة محمود الخضيري للكوجيطو من خلال ترجمة خطاب المنهج في بداية ثلاثينياتالقرن الماضي، والتي يعود لها الفضل في تعريب الكوجيطو، حيث سنجد العبارة تتأكد في ترجمة «دروسحول ديكارت» لكويريه، هذا الأخير الذي استضيف بطلب من طه حسين الذي تلقّى هذا المنهج من أستاذه كويريه نفسه بالسوربون، وحاول تطبيقه على الشّعر الجاهلي، وهو نفسه الذي طلب من يوسف كرم ترجمة دروس كويريه إلى العربية، التي ألقاها في القاهرة ابتداء من عام 1932، هذا في حين أن محمود الخضيري كان قد ترجم كتاب (مقالة في المنهج) لديكارت في 1930، هذا يعني أنّ استعمال صيغة «أنا أفكر» الواردة أيضا في ترجمة يوسف كرم لدروس كويريه فيما بعد، عزّزت مقبولية ترجمة الخضيري، وحتما إنّ طه حسين الذي خبر اللّسان الفرنسي كونه طالبا عند كبار فلاسفتها، والخبير بخفايا اللّسان العربي وعميد الأدب العربي، قد اطلع على الترجمتين، فأمضاهما حيث لم يقف عندهما بنقد أو استشكال. سيخرج طه عبد الرحمن بعد سبعين عاما عن السلطة التداولية لصيغة «أنا

أفكّر»، بحثا عن بديل يربك الهيكل التداولي لصيغة دشّنها الخضيري، ومرّت تحت أعين جهابذة خريجي السوربون من العرب والمستعربين منهم، من دون إشكال. استند منكرو الصيغة «الطّاهية» إلى الإجماع الفلسفي، بينما قاومهم باعتبار إجماعهم واقعا في ضرب من حجّة السلطان، وهي مغالطة بالمعنى المنطقي، وهذا موقف فلسفي مشروع لو كان جادّا، غير أنّه كما سنرى حين عاب عليهم مخالفة مقتضى النحو، استند إلى الحجة نفسها، بافتعال شيء لم يقع، سماه بإجماع النّحاة. يقع هذا النّقاش إذن في الكوجيطو عربيا ولغويّا كمتاهة لغوانيّة تجعل فكرة الوجود مرتهنة لشقاوة اللّغة.»[85]

– سلامة الترجمة الطهائية نحويا، وانحرافات المعنى لغويا:

يلاحق ادريس هاني طه عبد الرحمن في ردوده على منتقديه، ولكن المثير هذه المرّة، أنّه سينازله لغويّا ونحويّا، كاشفا عن واحدة من الهنات اللّغوية لطه عبد الرحمن، حينما اعتمد هذا الأخير ادعاء إجماع النحاة في تخطيئ خصوم صيغته المقترحة. لقد كان طه عبد الرحمن قاسيا في إخراج خصومه من الفلسفة ثم من اللغة، وسيكشف ادريس هاني كيف أنّ طه عبد الرحمن ادعى إجماعا نحويا خاطئا كما فاته رأي النحاة في تضمن الجملة الشرطية للأمر، يقول ادريس هاني: «وقبل المضيّ في مناقشة صيغة الأنا ومدى إيفائها بمعنى الذّات، فإنّ نفيّ الأمرية وادعاء خروج منتقديه عن القاعدة النحوية بتأكيدهم على أمرية صيغة «انظر تجد»، تُخرج طه عبد الرحمن في تصوره للجملة الشرطية عن مقتضى النحو كله، حين اعتبر الجملة الشرطية لا يضاهيها مثيل في معنى الاختيار. لن يخرج طه عبد الرحمن من الفلسفة في تقدير مضمون الكوجيطو، بل خرج من اللّسان العربي وجهل أكثر مما تجاهل بنياته النحوية على الرغم من لغوانيته في تقدير صيغة الكوجيطو. ولربما غاب عن طه عبد الرحمن أنّ الجملة الشرطية وإن اختلفت شكلا عن الجملة الأمرية، لكنها تتضمّن الطّلب ولا تفيد الاختيار. نتحدّث عن بنية إلزامية

85- المصدر السابق.

في الجملة الأمرية كالجملة الشرطية، حيث لا يتأخر جواب الشرط عن الشرط لزوما، كلزوم المعلول لعلّته. الربط بين مفهوم الشرط والسببية قائم عند النّحاة، ما انتهى بأبي البقاء إلى القول: (ما يسميه النحاة شرطا هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علة ومقتضيا وموجبا ونحو ذلك، فالشرط اللفظي سبب معنوي)[86].بتعبير ابن مالك أيضا في شرح التسهيل:(تسمى الأولى شرطا، لأنّ وجود الملزوم علامة على وجود اللاّزم (...) وتسمى الثانية جزاء وجوابا، لأنها مدعى فيها بأنها لازمة لما جعل شرطا)[87]. الإلزام ثابت في الجملة الشرطية والأمرية عند الجوابين. ولو قلنا أن صيغة: انظر تجد هي للاختيار، بما يعني إن نظرت ستجد أو لم تنظر لم تجد، بما يعني افعل أو لا تفعل. فـ «إنْ» تقع فيما زعمه الخليل وذكره سيبويه، في كل هذه الأوائل، فهي أصل في كل طلب وأمر، أو حسب سيبويه محيلا إلى زعم الخليل بأنّ أنّ «إنْ» هي أمّ حروف الجزاء.ويظهر من هذا أنّ الجازم يحتل منزلة الطلب نائباً عن الشّرط. وعليه بات واضحا القول في صيغة إن نظرت وجدت أو لم تنظر لن تجد المتضمنة في صيغة انظر تجد، هي تفيد الطلب.وعليه، فإنّ إنكار طه عبد الرحمن على منتقديه بتهمة الخروج عن القاعدة النحوية، وما استدلّ به على المنكرين بقوله أنّ صيغته لا هي أمرية إنشائية ولا تقريرية خبرية، وإنما شرطية بإجماع النحاة، وأنّ هذه الأخيرة لا تضاهي في إفادة الاختيار، إنّما كشف عن جهل بالإلزام ووحدة الطلب في الأمري والشرطي، وهو ما أكّده كبار النحاة كالخليل وسيبويه وصاحب مغني اللبيب ونظراءهم»[88].

لقد احتوى النص السابق على منازلة كاملة، أردنا وضعها كاملة لتكون وافية بالغرض، وهي تخرج طه عبد الرحمن من مقتضى النظر اللغوي

86- أبو البقاء: **الكليات**، ص 5 ج 3، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دمشق 1981

87- جمال الدين محمد بن مالك : **شرح التسهيل**، ص 73-74، ج 4، دار هجر، الطبعة الأولى، 1990

88- المصدر السابق

والقاعدة النحوية، قبل أن يخوض في المضمون الفلسفي للصيغة التي وضعها طه عبد الرحمن بديلا عن صيغة الخضيري.

– مضمون المقولة الطهائية فلسفيا»:

يكفي هنا نصّ أخر وافي، نازل فيه ادريس هاني طه عبد الرحمن في مستوى مناقشة مضمون صيغته نفسها ومدى استجابتها للمطلوب، سيكون هذا النّص جامعا لكل الملاحظات التي أنزل بها ادريس هاني خصمه منزلة المقلّد بعد أن كانت دعوة طه عبد الرحمن هي نبذ التقليد. النّص الآتي هو منازلة في مضمون الكوجيطو فلسفيا، حيث يقول ادريس هاني:

«ونعود إلى المضمون الفلسفي الذي أراد طه عبد الرحمن أن يخرج المنكرين منه، بالعودة إلى مضمون الكوجيطو. فالذّات التي عبّر عنها ديكارت بالأنا المضمرة في العبارة الفرنسية «جو» (je) هي هنا عربيا تنفصل استثناء للتعبير عن التأكيد، على أنّ هناك ذاتا مفكّرة، هي ذاتها رافعة أرشميدس التي أشار إليها ديكارت بحثا عن رافعة يقينية يقيم عليها بناءه المعرفي. ويقدر التشكيك الجذري يكون التأكيد على ذات تشكّ، وهي إذ تشكّ لا يمكنها أن تخطئ يقينها بأنّها موجودة. ولقد ذهب طه عبد الرحمن مذهبا يكاد يكون تمجيديا لهيدغر في تأثيله، الذي قارع به منكري طريقته التداولية، وما ذهب إلى تمجيد هيدغر إلاّ منافكة لنقاده، والوقوف عند نزعة الترجمة البابلية المستحيلة ووقوع في تقليد بدعي قوامه استعمال هيدغر في سياق حجّة السّلطان التي شاعت في الممارسة الفلسفية العربية بشكل يحوّل البيئة الفلسفية العربية إلى سوق للمزاد العلني. غير أنّ هوسرل وهو أستاذ هيدغر ورائد الفينومينولوجيا، كما مرّ معنا، انطلق من الكوجيطو، ناظرا إليه كلحظة تأسيسية للفينومينولوجيا، وذلك لأهمية دور الذات الواعية في إدراك العالم، وعملية الإدراك بوصفها خبرة للوعي. من الذّات الخالصة تنطلق خبرة الوعي، فوجب حينئذ

التأكيد عليها، وكيف يتم التعبير عن الذّات بغير الأنا؟ وهل اللّغة إلاّ مأوى الوجود كما عبّر هيدغر؟ هنا نكون أمام ضرب من انتهاك الموقف والتعقيد المفتعل. في ردّه على المنكرين، اعتبر أنّ المدار في تأمّلات ديكارت ليس على الذّات بل على الوجود، وهنا يصبح المأزق فلسفيا، لأنّ مدار الكوجيطو هو بالفعل على الذّات المفكرة، بينما الوجود هنا هو لازم الذّات المفكّرة، إذ لا أحد يملك أن يضلل الذات المفكرة، أيّا كانت صوابية أو خطأ التفكير من أنها موجودة. كان ديكارت يبحث عن قاعدة انطلاق، فكانت الذّات التي قادته عبر بديهة وجودها إلى إثبات اليقين الأوّل»[89].

في هذا المقال نفسه، سينزع ادريس هاني عن محاولة طه عبد الرحمن صفة التجديد والاجتهاد، بل سيعتبره مجرد مقلّد لطريقة هيدغر في التشقيق ومسقطا للمنهجية نفسها، واتباعها من دون إبداع، واقتفائها حذو النعل بالنعل، بل ويتّهمه في المقالة نفسها بأنّه، حتى في دعوى مشروع الائتمانية، لم يفعل أكثر من تقليد هيدغر وتبنّي المفهوم وتبنّيه بعناوين دينية دون أن يشير إلى أصل فكرة الإئتمانية بمعناها الأصلي عند هيدغر، وهي كذلك كما سنكتشف نحن أيضا مصدرها عند أحد منظري البراغماتية الذين تقمّص منهم طه هذا المفهوم أيضا ومفاهيم أخرى، ألا وهو وليام جيمس، يقول ادريس هاني :«حاول طه عبد الرحمن أن يقتفي طريقة هيدغر، حذو النعل بالنعل، سواء في التشقيق أو لَغْوَنَة الوجود أو حتّى اشتراط هذه الأغرقة التي اتهم بها من وسمهم بالمقلّدة، حين كان يستند في أصل التفضيل لمقومات المجال التداولي تيميّا، ثم عاد ليكرس التقليد ويدعوا لاقتفاء طرائق التفكير الغربي في طور آخر من الحجاج فيمن يسمهم بالطّاعنين وليس النّقاد، في برزخ بين التقليدانية والحداثية تخلوا من الاستقامة الإبستيمولوجيا والأيديولوجية أيضا، بطريقة يكثر فيها التقليد والاتباع، حتى في ما يسمّيه

89- المصدر السابق.

مشروع الائتمانية، الذي لا يعدوا سوى تطبيق حرفيّ مستوحى من فكرة هيدغر عن الوجود الخطّاء في «الكينونة والزمن»، وهي قضية تفصيلية لدى هيدغر، من الممكن أن نقف عندها في مناسبة أخرى، والتي تقرأ الوجود – لنقل – العام مع الوجود الخاص، والذي نعني به، الكينونة السابقة واللاّحقة للحدث المعتقدي بوصفه ولادة ثانية. هناك تحدّث هيدغر عن المديونية، الإئتمانية، بالمعنى الاقتصادي، الذي سيبني عليه وليام جيمس فيما بعد رؤيته للدين، حين يقول هيدغر: «أن تكون مدينا(AVOIR DES DETTES) الذي يترجم عن ضرب من التعامل مع الغير، وإنّه «خطّاء...»، الذي يعبّر عن خرق لاقتضاء أخلاقي». هكذا، قرأ طه عبد الرحمن مفهوم عرض الأمانة في التفسير الهيدغيري للخطيئة والائتمانية بمعناها الاقتصادي. في الفلسفة، لا سيما حين نستحضر الثيولوجيا، يتطلّب الأمر شكلا من القصدية، وهي في المطلب الهيدغيري هدفها جعل الإيمان شفّافا، وتمكين المجال من مفهمة تؤمّنها الفلسفة، وكذا ضرورة الكينونة المشتركة التي لا مناص منها لإدراك الكينونة الخاصة في صلب الحدث العقدي»[90].

يعيد إدريس قراءة فلسفة طه مشككا في أصالتها من جهتين، أولا حين لم تستوعب الهيدغرية لتحولها خطاب لغويا مغرقا في الشكلانية، وثانيا حين فشلت في الوصول إلى أصولها الإسلامية عند الملا صدرا، الذي حسم النقاش الوجودي، وأبطل الثنائية بين الفكر والمادة ودافع عن أصالة الوجود جاعلا من المعرفة عين الوجود ذاته. تستبطن المقولة الديكارتية أسبقية الوجود لأنها ان وجدت صامتة ثم تحولت نحو الفكر. «أنا موجود فأنا مفكر» هي نتيجة سابقة على القضية الأولى «أنا أفكر إذن أنا موجود» لأن الفكر هنا فعل كاشف، وليس فعلا منشئا وخالقا للنتيجة في هذه الثنائية.

تنسجم هذه النظرة مع نظرية أصالة الوجود عند الملا صدرا، ومع تصور إدريس هاني نفسه لأطروحته في «ما بعد الرشدية»، لما جعل من

90 - المصدر السابق

الصدرائية لحظة متقدمة على الرشدية الشارحة الناقلة، لا القارئة المتجاوزة. ورغم أن هذه الدعوى قد تضعنافي مواجهة تاريخ مختلف للفلسفة الإسلامية في مراحل خبرتها الأخيرة مع الرشدية، إلا أنها تبدو أكثر عمقا في الدفاع عن الأصالة العربية، وتبدو أوضح في الدفاع عن عدم مركزية الفلسفة الغربية. ففي تأويل طه للكوجيطو اقتفى طريقة هيدغر في النزعة الإغريقية لأصل الوجود، بينما أعاد ادريس هاني فكرة الوجود إلى أصالتها في الحكمة المتعالية، وكان هذا امتحانا عسيرا بين ادعائين للأصالة. لم يكن في مُكنة طه عبد الرحمن أن يتجاوز خبرة ما قبل الرشدية في الفلسفة العربية والإسلامية، بينما سنجد ناقده ادريس هاني حقق تجاوزا لما بعد الرشدية في طلب التّأصيل. فالمجال التّاريخي الذي تحركت فيه رؤيته كان أوسع من المجال الذي تحركت فيه محاولة طه عبد الرحمن الذي جعل من التّمثّل الشكلاني للتأثيلية الهيدغيرية طريقا لتعزيز مضمون قديم للوجود لم يبرح الأرسطية، وهو ما يجعله يناقض جوهر الفكرة الهيدغيرية المتجاوزة للنظرة الأرسطية للوجود.

خلاصة

لم نستطرد كثيرا في موقعة المقاصد، نظرا لكثرة المقالات التي كتبت في نقد النقد الطهائي لتقسيم الشاطبي، لكننا حاولنا العبور إلى سؤال التداولية في القضية المقاصدية كما يقرؤه أحد أهم مفككي الخطاب الطهائي وناقديه في نظري الشخصي على الأقل. فاهتمام طه بمكارم الأخلاق وعلاقتها بعلم الأصول، تنسجم مبدئيا مع محاولة بناء تصور نفعي للأخلاق من خلال ربطها بالعقل الذي يحسن ويقبح. هذه النزعة التبسيطية سرعان ما ينكشف اختلالها، حين يذكّره إدريس هاني بالفرق بين القياس الأصولي والقياس والمنطقي، وحين يؤكد الرفض المبدئي لربط العبادات بالعلل العقلانية، والذي بدأ مع الغزالي قبل الشاطبي لمبررات بدهية، فيما يمكن أن نفرق فيه بين الجوانب الطقوسية التي لا يمكن اكتشاف عللها الأخلاقية النفعية على الأقل برغماتيا، وبين الجوانب العملية الأخرى في الدين.

يبني الخطاب التداولي الطهائي خطاب ليو شتراوس بدون عمق ليو شتراوس، ويعيد كتابة خطاب بيرس بدون بيرس، إنه خطاب يقدم لنا الدخيل أصيلا ويحتفي به في الساحة دونما وعي حقيقي بالمخاطر التي من الممكن أن ينتج عنها بؤس التداولية هذا. إن الفراغ الذي خلفه الطريق المسدود الذي وصلت إليه الحركات الإسلامية سيغرق عما قريب في حيرة جديدة فوق حيرته الأولى.

يدافع طه عن "الدين" هكذا دون نعت أو تحديد ضد أعداء مبطنين في خطابه الفلسفي حيث يتحولون مع الوقت إلى أعداء الأصالة ودعاة

التغريب. وهذا الخطاب الفارغ يبدو أكثر ديماغوجية و"فكرانية" من الخطاب اليساري المؤدلج للفكرة الماركسية كما قد نجد بعض آثاره عند الجابري أو غيره، إن مهمة تديين الفلسفة وتخليقها وتسئيلها وتحويلها إلى وديعة أو أمانة أو سلعة نافعة، لا يمكن أن يكون إلا شكلا جديدا من أشكال «الفكرانية» العائمة والمفتقدة لجذور حقيقية أصيلة قادرة على بناء رؤية واضحة المعالم و «نافعة» لأهل «الدين والدنيا». إن الوقوف على جذور التداولية كما تصورها طه عبد الرحمن، وكما أثرت في فهمه للدين والسياسة، لم تنتج لنا نظرة بالعمق والأصالة المتوقعة حين قرأنا كتاب ثغور المرابطة الذي لم يستطع أن يشخص الواقع السياسي والجيوستراتيجي راضيا بالخلاصات الإعلامية الدعائية دون تحليلها تحليلا عميقا على الأقل بمنطلقات الدراسات السياسية والتواصلية الأولية، قبل المرور لعمق الإشكالات الفلسفية التي يطرحها هذا الواقع. كانت أزمة برودون التي كشفها مقال ماركس ناتجة عن التجريد الذي عانت منه اشتراكية الأول، وتجاوزته اشتراكية الثاني. لقد كان الوعي الماركسي شاملا وقادرا على تشخيص الواقع وبناء الرؤية التغييرية من خلال خبرة تجريدية لا يمكن المزايدة على شموليتها وقوتها بعد أن امتلك هذا اليهودي المغمور نصف عقول البشرية طيلة القرن العشرين.

سنجد أن الأزمة في آخر كتبه: ثغور المرابطة، هي أزمة تشخيص الحاضر، وهي أزمة تعكس قصورا أكبر في تشخيص الماضي، فالتداولية البرغماتية التي يدعو لها طه عبد الرحمن تتعالى على البراكسيس الزمني وعلى الواقع الحاضر، لأنها تصنع حلبة جدال تجريدي بين الأصيل والدخيل من خلال لعبة استبدال المصطلحات بغيرها -على علاتها المذكورة آنفا- من أجل الخروج بنتيجة الفوز النهائي داخل هذه المعركة الافتراضية التي تبحث اليوم عن المتفرجين الإسلاميين، الذين يغازلهم هذا الخطاب. هذا الخطاب الذي قد يعوض في نظرهم الفراغ الكبير الذي يعيشه المشروع بعد أن عاش الصدمة في الربيع العربي أزمة وجودية حقيقية لو تركت لتواجه حقيقتها لمارست

نقدا حرا عاقلا بعيدا عن منطق المزايدات الفكرية والفلسفية. إن النفخ الاصطلاحي الطهائي يكرس ما صنّفه إدريس هاني في إحدى محاضراته في خانة ما سمّاه البعض: "فوليسوفيا» folisophia، وهو محق في ذلك، لأنه كان في الحقيقة شاهدا ومواكبا لفكر هذا الرجل.

القسم الثالث

نماذج من المعضلات الموضوعية

روح الدين

يبدو نموذج قراءة طه عبد الرحمن للدين في كتابه «روح الدين» ملمحا واضحا من ملامح نتائج هجر الإصطلاح القرآني في موضوع حساس في المجتمعات الإسلامية وهو الدين. ورغم تعدد الموارد التي قد يجدها القارئ لتتبع أثر التداولية البرغماتية في النص الطهائي، إلا أن أخطر ما في تصور هذا الأخير عن الدين، هو عدم وعيه بنتائج التصور النفعي للدين، والذي وظفه من ألف الكتاب إلى يائه، نقلا عن كبار منظري المدرسة الأمريكية. ونحاول في هذه الجولة أن نقف على عدد من النقول غير الأمينة من داخل المدرسة البراغماتية من دون إحالة على أصحابها، والأخطر من ذلك، عدم الوفاء لمقاصدها، مما يجعلنا أمام وضعية تجمع بين سوء الإئتمان النقلي وسوء الوفاء للمضمون.

لقد طور ويليام جيمس نظريته الخاصة حول علاقة الحقيقة والمعتقد بالدين بعد قراءة عميقة لفكر بيرس Pierce، أب البرغماتية الأمريكية. يرى جيمس أن هناك علاقة سببية بين الحقائق الدينية ونتائجها العملية. صحة الدين وفساده منوط هنا بالنتائج التي يحققها هذا الدين في الواقع، وقبل أن يلج القارئ إلى لبّ القضية الدينية عند ويليام جيمس يجب أولا أن نضع نظرته للأديان في سياقها المعرفي الشارح للكثير من مضامينها.

لعب التكوين في مجال العلوم النفسية دورا كبيرا في شحذ تصور ويليام جيمس للقضايا الفلسفية، ورغم أنه اكتشف البرغماتية متأخرا في

مسيرته الاكاديمية إلا أن إسهاماته فيها كانت كبيرة جدا، خصوصا في كتابه الشهير: التجربة الدينية، الذي انطلق فيه من تحليلات علم النفس المرضي نحو بناء تصور عام للأديان أو ما أسماه هو نفسه بالتأسيس لعلوم الأديان.

يقول جيمس:

«سأكرس هذا الفصل لدراسة العلاقات التي تبدو، في بعض الأفراد، بين الظواهر الدينية والحالة المرضية للكائن الحي بشكل أو بآخر، وخاصة الجهاز العصبي. إنها حقيقة لا جدال فيها، عندما تمتص الحياة الدينية كل الفكر وكل نشاط الفرد، فإنها تميل إلى جعله غريب الأطوار. أنا لا أتحدث عن المؤمن المبتذل الذي يمارس دينه خارجياً، مثل أي شخص آخر.. بل عن أولئك الأشخاص الأصليين المتشبعين بالدين"[91].

بحث الدين هو بحث فرداني لقضية عصبية نفسية مرتبطة بالمرض النفسي، لكنها تمكننا من فهم حقيقة الدين عند الأسوياء بلغة علم النفس. لقد استطاع جيمس من خلال هذا المدخل البسيط والواضح أن يؤسس لإحدى أكثر النظريات شهرة في الولايات المتحدة حول التعددية الدينية والسياسية والتسامح مع الآخر. لقد مزج تصوره التبريري لوجود الدين كتصور فردي يتشربه الإنسان من خارج وجوده إلى وجوده الداخلي، بتصور آخر تقريري تمتزج فيه نفسه ونفسيته مشكلة تصوره العقائدي.

هذا الدين الذي يستمد وجوده من إعتقاد صاحبه أنه حق وصدق، هو حقيقي بسبب هذا الشرط الذاتي الذي أسماه طه عبد الرحمن بلغته دليل **شعور القلب**[92].

91-JAMES, William. *The variety of religious experience*, Library of America, 1902, p 6-7.

92- طه عبد الرحمن، روح الدين..، ص61.

هذا التحليل الشعوري النفسي الذي استهلك من جيمس في كتابه هذا، والذي عرض تجارب عملية عديدة لأشخاص محددين كنماذج، دارت فكرته الأساسية على بناء تصور متعدد للحقيقة يرتبط فيه وجودها بثمراتها، أو ما يسميه طه عبد الرحمن بخيريتها، المتأسسة على الممارسة الدينية العملية التي سنراها في كتاب روح الدين أساسا مهما لتبرير صدقية الدين والدفاع عنه.

لا يمكن للقارئ إلا أن يلحظ تشابه الإصطلاحات المستعملة بين ويليام جيمس وطه عبد الرحمن، ولا يمكن أن يتغاضى كذلك عن ذلك الأثر الكبير الذي خلفته المدرسة البرغماتيكية لويليام جيمس في موارد مهمة من تعريف الدين عند طه عبد الرحمن. لقد اختفت هذه المزالق في الحقيقة وراء نبرة دفاعه المحمودة عن مكانة الدين الأفضل وأدلة هذه الأفضلية على سائر الأديان وفي انتصاره بالحجج العقلانية والحسية العملية للتوحيد ضد الشرك لكن الصياغة اللغوية لتحليله للدين تطرح إشكالات كبيرة في فهم طبيعة هذا الدين المتحدث عنه.

يقول طه في معرض مناقشته للأدلة الخاصة بأساس تفاضل الأديان:

«وهكذا، فإن الأفضلية التي يشهدها الفاعل الديني في دينه هي من أكملية ربه الذي أنزل هذا الدين، حتى إنه يشهد أنه لا دين أقرب إلى الذاكرة الأصلية من دينه، وأنه لا شهادة في الغيب أصدق ولا أخلص من الشهادة التي تحفظها ذاكرته، وأنه لا عبادة أقدر على وصله بربه من العبادة التي يقرها دينه، موقنا بأن العالم الغيبي لا يتنزل في العالم المرئي مثل تنزّله في هذه العبادة التي لا أقرب منها إلى الشهادة الأولى، ومطمئنا إلى أن شهوده لآثار هذا التنزل يجمع بينه وبين ربه في العالم المرئي كما جمعت الشهادة الأولى بينه وبينه في العالم الغيبي.»[93]

93- طه عبد الرحمن، روح الدين..، ص: 63.

تستوقف القارئ هنا مصطلحات صناعية من قبيل الفاعل الديني بدل الإنسان أو الفرد أو المتدين، ومصطلح الذاكرة الأصلية بدل الفطرة. وقد تجد هذه الألفاظ مبرر وجودها في النص بضرورات التجريد وبناء المثال خارج اللغة الدينية الإسلامية مثلا، أو لضرورات الوسع الذي توفره بعض الكلمات دون غيرها في شمل ما لا يشمله غيرها، إلا أن اختيار مصطلح الذاكرة القريب من قاموس العلوم النفسية ومن العلوم العصبية، والفاعل الديني القريب من براديغمات البنيوية والسلوكية، يوحي بأن التعاريف والتصورات التي يختطها طه عبد الرحمن تنطلق في الحقيقة من نظرة مستوردة للدين لا من نظرة أصيلة تمام الأصالة.

إن **أفضلية** الإسلام حسب الفقرة السابقة تنطلق من عامل داخلي هو الشهود النفسي الذاتي للمؤمن، بصدق دينه وقربه من عبادة ربه، بل حتى في وجود العالم المرئي حسب الشهادة الأولى التي نسميها في الفهم الإسلامي شهادة عالم الذر. لقد صيغت هذه العبارات بشكل تعريفي يوحي أننا أمام تعريف عام للدين، يتأسس على تخطي قضية الحقيقة. إنها نظرة تعلي من قيمة الصدق مقابل الحقيقة، وهي قضية ناقشها بكل براعة ويليام جيمس، ناقما على السكولاستيكية الأوروبية ومعليا من شأن التجريبية والتحليلات العلمية، باحثا بحسه التوافقي عن مكامن اللقاء بين العقيدة والعلوم البحتة.

ومما يزيد تأكيد هذه المقارنة وتأثير التحليل الخاص بويليام جيمس للدين على طه عبد الرحمن، إن لم نقل إبتلاعه له، هو نظرته لمسألة التفاضل الديني والتي يفرق فيها بين نوعين من الأفضلية: «**الأفضلية الموضوعية**»، وتقوم، في جوهرها، على تحليلات دقيقة لأصول الأديان في تنوعها ومقارنات مختلفة لأدوارها في مجمل تاريخها، شأنها في ذلك شأن الأفضلية السياسية والأخرى، «**الأفضلية الذاتية**»، وهي التي ينسبها كل **فاعل ديني** إلى دينه، طلبا للاطمئنان إليه ولو أنه قد يتعدى بها محلها، فيتوهم أنها أفضلية موضوعية يختص بها دينه، جانحا إلى الغلو في دينه وربما إلى إيذاء غيره.»[94]

94- نفس المرجع، ص: 66.

يقول ويليام جيمس:

«ما يميزنا قبل كل شيء عن السكولاستيين هو مسألة موقف. تكمن قوة نظامهم في المبدأ والأصل، بينما نحن تتجلى الأهمية عندنا في النتيجة. لا يتعين علينا البحث من أين تأتي الفكرة، ولكن إلى أين تؤدي»[95].

لا يسأل التجريبي في أي منطقة نشأت الفرضية، ولكن متى تم العثور على هذه الفرضية سيؤكد المسار العام العملي صحتها من خطلها. هذه الثنائية تعبر بشكل صريح عن قطبي التصور البرغماتيكي للحقيقة عموما، وللحقيقة الدينية بشكل خاص، فالأفضلية الموضوعية الشبيهة بالأفضلية السياسية هي صلاح الدين لدنيا الناس، والمنفعة الناتجة عنه أو كما يسميها ويليام جيمس بثمرتها، والأفضلية الذاتية التي تطلبها الذات لتطمئن بها على صدقية هذه الأفضلية والتي هي مستمدة من جوانية الإنسان، أي من ثمرة شعوره ونفسه.

هذه النظرة النفعية للدين التي استفادت من البرغماتيكية الجديدة والتي أضافت إلى حجاج الأولين من روادها أدلة الخطاب واللغة ومنطق اللغة، خلطت أمرين مختلفين أيما اختلاف كما يرى ذلك نقادها، وهو **حقيقة الدين** و**اعتقاد** المتدين بصحة دينه. إن هذا الفهم الذي ينسجه طه عبد الرحمن عن الحقيقة الدينية بوعي منه أو بلا وعي وإن كان يدافع عن مكانة وأفضلية الدين الإسلامي، إلا أنه في الحقيقة يقدم فهما قاصرا ومحرفا لماهية الدين نفسه عند أهله. لقد خلط هذا التحليل بين أمرين متناقضين في أحيان كثيرة. **الحقيقة نفسها كمطابقة للواقع، والإيمان بأنها حقيقة كعقيدة داخلية لدى الفرد.**

إن مفهوم الحقيقة عند التداوليين مرتبط بمجالها ونطاقها، فالحقيقي في النسق الديني يرتبط بما تعتقده أنت كشخص مؤمن أنه الحق، بنظامك الأخلاقي الفردي الشعوري لا بالحقيقة الخارجية. لقد دفع هذا التصور

95- William James, *La volonté de croire*, Flammarion, 1916, p36.

بعض الباحثين الأمريكيين إلى التفريق بين الحقيقة العلمية الكونية وبين الحقيقة الدينية الطائفية الخاصة، أو بين الفرضية الحية والفرضية الميتة كما يسميها ويليام جيمس[96].

الدين حقيقي حينما تعتقد أنت أنه حقيقي، انسجاما مع تصورك له وفهمك واقتناعك بك، لكنه ليس بالضرورة حقيقي بالنسبة للآخر لأن المعتقد هو أصلا متعال على الواقع ولا يلامسه إلا بالقدر الذي ينتج فيه نتائج عملية. وبما أننا لا نستطيع الوصول إلى ذلك العالم الميتافيزيقي اللامرئي، فإن الأثر الباقي منه لا يعدو أن يكون تأثيره على قيم الناس وسلوكاتهم العملية، فالدين المزيف دين لا ينتج أثرا محمودا في المجتمع، والدين الحقيقي هو الدين النافع للناس.

ومن جهة أخرى، استلزمت هذه الفلسفة من وراء نظرتها النفعية أن الحقيقي هو ما ينفع الناس وأن غير الحقيقي هو ما لاينفعهم. إلا أن هذا القول يعارضه عدم إمكانية توحد العقول البشرية على فهم واحد للنفع ولطبيعته، فالنفع الأخروي ليس هو النفع الدنيوي، والآخرة عندنا ليست هي عند غيرنا، كما أن الصفة النفعية قد لا تظهر، فالحكمة من أحكام الشريعة قد تظهر وقد لا تظهر لصاحبها، كقصة العبد الصالح مع الخضر والتي هي مثال واضح على التصورات المختلفة لما ينفع وما يضر حسب العلم ودرجته والإيمان والعلاقة مع الحق عز وجل.

إن النتائج الخطيرة التي يخلفها التسطيح الفكري وإخفاء الأصول الغربية للنصوص الفكرية العربية، يبدو أحيانا أكثر ضررا من ضرر تلك النصوص الواضحة في مرجعياتها، لأنها، ببساطة شديدة، لا تقدم نفسها كمصادر أصيلة بقدر ما تطرح بضاعة واضحة الشكل ومنسجمة مع مضمونها. ولنرجع إلى تحليل السياق الذي أنتج الفكر البراغماتي لنفهم كيف تسرب إلينا منه هذا الدخن الفكري وهذه الجوقة الإصطلاحية البعيدة عن المشرع القرآني.

96-Ibid.

هذا التصور الفرداني الشعوري للحقيقة، نجد جوابه في ذلك الصراع المرير الذي خاضته المعارف الدينية المسيحية طيلة قرنين في أوروبا بعد صعود نجم التجريبية الوضعية وإسهامها الكبير في تغيير نظرة الإنسان الغربي للطبيعة والكون. لقد انهارت منظومات علمية وعقائدية كثيرة تحت وقع التجارب ونتائجها الباهرة في تطويع الطبيعة وتسهيل حياة الناس وتعميق علمهم بظاهر الحياة الدنيا.

إن التبريرات التي يمكن أن نفهمها من نص الكتاب حول تأكيد أفضلية الدين الإسلامي، تمثل في الحقيقة تعسفا واضحا في إدخال الإسلام كعقيدة وكدين وكمنظومة أخلاقية في صراع لا يحتاجه. إننا في الحقيقة مع طه عبد الرحمن في نصه حول روح الدين نطرح إجابة لسؤال غير مطروح علينا ابتداءا. الإسلام لا يقدم نفسه كدين أرضي نفعي، ولا كنظام أخلاقي فقط. الضيق الذي عانى منه بيرس وويليم جيمس في دفاعهم عن نفعية المسيحية البروتستنتية، تمثله قاعدة لزوم ما يلزم التي اختطها هؤلاء على أنفسهم حين وجدوا أنفسهم مجبرين على الدفاع عن الدين كنظام منتج لقيم نفعية داخل مجتمع معين يعيش سياقاته الدينية الخاصة.

إننا هنا لا يمكن أن نبخس التداولية قيمتها المعرفية في سياقاتها الخاصة، لكن الظلم الذي تأتى من تطبيقها المتعسف هذا على الإسلام، أخرج لنا صورة ناقصة لهذا الدين العظيم، كما أنه في الجهة الأخرى، حجب عنا المنافع الحقيقية التي من الممكن أن نتحصل عليها نحن كمسلمين في حوارنا مع الآخر تداوليا. ولنشرح هذه القضية من خلال مستويين إثنين:

1- سياقات التداولية

المكانة الكبيرة التي احتلها النص التلمودي في الفكر اليهودي، والتي سيحتلها بعد ذلك في الوعي البروتستنتي، حملت إلى التحليل الفلسفي هذه المركزية الجديدة «لقارئ النص»، لشراح التوراة وللمعلقين عليها. نص العهد القديم لا يمكن النفاذ إليه دون المرور عبر التعليقات المقدسة

لشراحه الذين تحولوا مع الزمن إلى مصادر أصلية ومباشرة للدين الذي يتغير بتغير البلدان والأزمان. هذا التحول سنجده في مرحلة أخرى حاضرا لدى التصور البروتستنتي الراغب في بناء رؤية تطهرية ترجع إلى نص العهد القديم الذي يحيل على الشعب المختار كقارئ حقيقي وأساسي للنص.

هذه المعضلة التي يزيد من تعميقها نظرة اليهود للمسيح كرجل يهودي إدعى النبوة، يقابله تصور آخر لمركزية المسيح يسوع في التصور المسيحي. إن الأزمة التي يعيشها ويليام جيمس مع النص لا يجب أن يعيشها معه طه عبد الرحمن. إن البحث المضني عن جمع الأضداد غير متصور في الإسلام **كدين**، لأنه لا يستمد وجوده من الذاكرة ولا من النفس ولا من التجربة العملية، ولا من نفعيته نفسها.

النص البروتستنتي هو نص ثنائي ومتعدد الأصل المباشر. نص العهد القديم التوارة، ونص العهد الجديد الإنجيل. إنه نص لا يمكن أن يتقبل نظرة واحدة للحقيقة الدينية، خصوصا بعد أن رضعت البروتستنتية من التوارة من جديد. إن المعضلة التي يعيش عليها النص الديني في أمريكا هو كيفية إبقاء هذا الإنسجام الديني قبل الفلسفي وبعده. لقد شغل سؤال الدين كبار منظري البرغماتيكية في جل كتاباتهم، وفي الحقيقة لم يكن هؤلاء المنظرين جميعهم ملاحدة أو معادين للدين.

بالإضافة إلى ذلك، يزيد سؤال علمية الدين وانسجام العقائد مع الحقائق التجريبية إشكالا آخر كبيرا، تصاعد مع تطور العلوم والتكنولوجيات وتهدم أركان الكثير من المسلمات العلمية التي طحنت الكثير من العقائد والمسلمات الدينية المسيحية في القرن 17 و18. إن التداولية كانت الحائط الذي يريد أن يحمي الإيمان المسيحي من العواصف الجديدة التي تواجهه.

وفي الوقت الذي ينشغل فيه طه عبد الرحمن في اجترار نقد غير مثمر للتجريد ومنطق أرسطو ضدا على الجابري في مشروعه التراثي، يبدو هذا النقد مقبولا في سياقاته الحقيقية عند المدرسة التداولية التي شنت حربا ضروسا على تجريدية الإغريق أو «التغريق» كما سماه طه عبد الرحمن في

كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي». إنه يبرر هذا التوجه الجديد الذي يريد من خلاله الفيلسوف المسيحي الدفاع عن الدين بمنطق جديد وبخطاب فلسفي جديد. إنه الفيلسوف المسيحي الذي يريد أن يخاطب الوعي الجمعي الغربي بخطاب الإيمان الفلسفي الذي لا يتعارض مع الدين ولا مع العلم. فكيف وجد إلى ذلك سبيلا؟

لقد انتقد التداولي القح مفهوم الحقيقة المطلقة، ليبحث عن حقائق تداولية بديلة، حقائق تفهم في سياقاتها وأطرها المعرفية الخاصة. إنه ينتقد التجريدية والكليانية الكاثوليكية الإغريقية لأنها فشلت في أن تخرجه من ورطة الصدمة الابستمولوجية التي يعيشها في علاقته بالواقع وفي علاقته بالفكر. لقد كانت دعوة ويليام جيمس في كتابه «التجربة الدينية» إلى تأسيس علوم الأديان مبررة جدا كونها مثلت قطيعة مع تصورات سابقة عن الدين نحو طرح جديد ومختلف.

نظرة التداولية للدين هي نظرة أمريكية بامتياز، فهي من جهة نظرة عملية لا تؤمن إلا بما تراه أمامها، لكنها في نفس الوقت تترك للدين مجاله الخاص، مجاله التداولي. إنها نظرة مسيحية أولا لأنها نظرة يمكن حجزها داخل فضاء محدود. إنها تمثل إعادة تجديد مدينة الله ومدينة الناس الأغسطينية. الدين بما هو مجال محدد في زمان الأحد ومكان الكنيسة، ومحدد في إطار تداولي خاص به. الخطاب الديني بهذا المعنى هو خطاب تداولي له مجاله الخاص وله حقيقته الخاصة وله وجوده المنفصل في نفسه عن غيره.

إن البرغماتية بهذا التصور، تبدو خادمة لرهانات المجتمع الديني والسياسي على حد سواء في أفق من الوعي العام والدقيق بما يراد من هذه البرغماتية. إن من يرجع إلى محاضرات ويليام جيمس وطريقة مخاطبته لطلابه ولهمزاتهم ولمزاتهم، سيرى بوضوح كيف يدافع البرغماتي عن الأفق التوافقي للحقيقة التي يراد لطالبها ألا يصطدم مع العلم ولا مع المجتمع ولا مع عقائد الآخرين. إنها تجربة فكرية اجتماعية تستحق أن تدرس من هذا الباب، لا من باب الانتصار للدين ضد «أعداء أصالته».

2- التداولية والتسامح الديني

من جهة أخرى، الدين التداولي هو دين مقبول، لأنه يؤمن بتعدد الأسس وتعدد العقائد، وإمكانية إخراج حقائق متعددة من نص واحد. والتداولية كما يزمجر بها ويهلل لها طه عبد الرحمن هي صناعة اصطلاحية تتسق مع المعنى الذي ينحته لها صاحبها ما دام ليس بعيدا عن اللغة الطبيعية. الحقيقة الدينية هي حقيقة تتسق كما يسميها طه عبد الرحمن، ومن قبله فلاسفة التداولية، بأفضلية موضوعية وأخرى ذاتية. أما الذاتية فهي ذلك الشعور الداخلي بصدقية الدين الذي يتبعه الفاعل الديني ويراه أصح العقائد وأفضلها. ويستمد هذا الدين حقيقته من انسجام الوعي والشعور الداخليين لصاحبه مع مقاصده منه ومع أهدافه الخارجية التي يتحقق من خلالها النفع العام. هذا النفع العام المتحصل من الدين هو دليل صدقيته في نظر التداوليين. بهذا المعنى يصبح الدين نسقا خطابيا وسلوكيا منسجما مع المجتمع كونه يعيش جوانية خاصة به، لا يمكن تمييزها إلا من خلال صلاح ثمرتها مع الأديان والعقائد الأخرى. الدين الصالح هو الدين النافع للمجتمع والمنسجم مع قيمه ومثله. إنها رحلة للبحث عن الانسجام السياسي، كما عبر عنها ويليام جيمس السياسي الفيلسوف وعالم النفس. هذا النسق الفكري الديني هو نسق مغلق منغلق، ليس فقط في وجوده الاجتماعي، لكنه أيضا محدود زمانيا، إنه فاقد للتاريخ كما أن أمريكا نفسها فاقدة للتاريخ بعد أن تمت إبادة الهنود الحمر وقطع دابرهم.

بالمقابل يوفر التصور التداولي للدين حين يتم تأصيله من خلال إرجاعه إلى أسئلته الأولى الأساسية التي ناقشها البرغماتيون الأولون بوضوح ودقة كبيرين، سنفتح أمام التداولية آفاقا واسعة نحو بناء تصورات تقريبية جوانية داخل رحم الإسلام اليوم الذي ينوء بكلكل الخلافات السياسية والأيديولوجية والعرقية والدينية التي تهدد أي بناء سياسي أو اجتماعي حقيقي. إن الدرس التداولي الذي اقتحم وبشجاعة كبيرة سؤال الحقيقة والصدق وعلاقة الدين بالعلم، والإمكانيات التي يتيحها النص حين يتم

دراسته قصديا كعلاقة وسلوك بين القائل والسامع، وتبيئته بشكل يسمح ببناء رؤى جديدة، يمثل شكلا آخر من أشكال التجديد التي قد تسهم في «نفع» المجتمعات المسلمة وفي بناء روح القبول بالآخر داخل واقع يئن من آلام الخلاف والاختلاف.

أزمة الرؤية التاريخية

يعاني النص الطهائي من غياب رؤية واضحة للماضي، والتي لا تلتمس من التاريخ إلا ما يسد الرمق تجاه المحاجج أو الخصم. لا يحضر التاريخ كدليل يفهم منه السياق ويفهم من تراكمه تطور المعاني وتطور الفكر والدين، بل يحضر كحجة تاريخية أو اصطلاحية ترقع الفراغات الحجاجية التي يحتاجها النص حين يريد أن يثبت أصالته، أو حين تعوزه البلاغة الدلالية.

هذه اللاّتاريخية التي يضيع معها القارئ في محاولة لمّ شمل النص وتبين معالم المشروع، لا يزيدها التردح في المصطلحات والألفاظ إلا غبشا. فالتحليلات التاريخية الجيدة التي يضعها طه عبد الرحمن تصبح في نهاية الأمر جزرا معزولة ملتصقة بهذا الهيكل التداولي الذي يريد التحرر من سجن التغرب بيد التغرب، فيسقط في التلفيقية أيما سقوط.

ولكي لا نبتعد عن سياق روح الدين عند طه عبد الرحمن، فلنرجع إلى تأمل النص في لا تاريخيته وفي نسقيته المغلقة، لنكتشف أن الجوانب الإيجابية في التداولية الأمريكية لم تظهر بالوضوح المطلوب، بعد أن تم التعسف في نقل مصطلح الدين من أصله التداولي الغربي نحو استعماله التداولي عند طه. الدين في التصور المسيحي الغربي يعني في أقرب معانيه وأوضحها الجانب الطقوسي للدين. الدين بما هو religion، يمثل الجوانب المرتبطة بطقوس الكنيسة ومراسيمها المقدسة، التي تعبر عن ذلك الارتباط الحقيقي بالمسيح المتجسد في كنيسته راعية الإيمان. وفي البروتستنتية الدين هو تحرر وتمرد على هذا النهج، وهو تطهرية puritanism تعيد الإيمان إلى أصوله الأولى التي ظل الطقس فيها حاضرا بأشكال مختلفة إلى جانب النص المقدس وراعيه.

وكما يرى ذلك برتراند بادي في كتابه «الدولتان»، فإن فهم الإسلام لن يكون إلا ناقصا ومنتقصا، إذا نحن قارناه بالمسيحية الأغسطينية أو غيرها، لأن تصور السيادة والعلاقة مع المجتمع والعلاقة مع الوجود بأسره جد مختلفة[97]. ورغم أن بادي Badie في كتابه هذا، كان يحلل من وجهة نظر سياسية مدى عدم مُلاءمة التصورات العلمانية الأوروبية لأرض الإسلام، فإن مبنى عدم الملاءمة هذا أصله الطبيعة التشريعية والعقائدية الشمولية للإسلام. إن المقابل الأفضل أحيانا للإسلام في الوعي الغربي، هو الإيديولوجيا وليس الدين. فالدين حسب التصور المعرفي البوبري هو نمط معرفي متأخر عن أنماط أخرى، ومرحلة أو لنقل، بلغة دخيلة غير مقصودة طبعا عند طه عبد الرحمن، هو **طور** من الأطوار.

لقد واجهت العقائد الدينية في العالم الغربي نظريات علمية جديدة صدمت الوعي وأثرت عليه. في العلوم الطبيعية اكتشفنا أن الواقع يتجزأ في المتناهي في الصغر، التصور الخلوي للكائن الحي، والتصور الذري للمادة الفيزيائية، ألهما البرغماتية نحو التأثر بالنزعة الذرية atomisme التي نقلت نظرتنا للواقع من الكليانية الشمولية نحو التجزء ونحو التعدد. لقد أصبحنا نتحدث عن تعدد الأسباب المؤدية إلى النتيجة وإلى الإمكانيات العشوائية التي من الممكن أن يقود إليها هذا التعدد، وعن فرضيات وعن قناعات معينة بدل الحديث عن معارف connaissances.

الاختيار والخيرية والداروينية

أدت الداروينية إلى زعزعة مفاهيم التناهي والحتمية الميتافيزيقية، وتحولت العلوم الإجتماعية والإنسانية نحو التلطيف من المثالية والإطلاقية، ونحو تأكيد حرية الإرادة الإنسانية في اختيار مصيرها الذي يتحدد من خلال الفعالية والنفعية التي ينتجها العمل عند البرغماتيين، أو ما يسميه طه عبد

97-Badie, Bertrand : *Les deux États: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam.* Fayard, 2014.

الرحمن بلغته الاختيار والخيرية عند الإنسان[98]. وبعبارة أخرى، فالضغط الذي مارسه تطور نظرة العلوم التجريبية للواقع، سواءا في الفيزياء أو البيولوجيا، مهد للعلوم الإجتماعية والإنسانية أن تدخل في نقاش حار محتدم معها، لتتمكن من مقاومة عوامل التعرية التي نقضت الكثير من المسلمات القديمة.

ورغم أنه كان من الأيسر على طه عبد الرحمن الإشارة إلى هذا السياق، حين تحدث عن دافع حرية الاختيار التعبدي عند الإنسان بدل البحث عن دليل تداولي عربي لفكرته، إلا أنه اجتهد في ربط الخيرية بالاختيار على مستوى الجذر اللغوي، ومن ثم نحو المعنى التداولي، الذي رأيناه عند البرغماتيين الأوائل. يقول ما نصه:

> «لقد اختص الاختيار بكونه يستلزم معنى الخير استلزاما يجد له سندا في الاستعمال اللغوي، إذ أن المصطلحين: الاختيار و الخير مشتقان من نفس المادة اللغوية، أي [خ ي ر] ؛ وهكذا فمقتضى الاختيار هو أن تُرجح من الأطراف المتضادة المقدورة لك الطرف الذي يظهر لواسع عقلك أنه خير لك في عالمك المرئي وعالمك الغيبي، فيتبيّن أن الحكم بخيرية الطرف المختار لا يحصل بالتشهي أو بالتحكم، وإنما هو نتاج الاستدلال العقلي الموسّع، بحيث يُحمد هذا الاختيار لصاحبه ؛ ولما كان فوق كل ذي عقل عاقل، جاز أن يظهر لعقل هذا ما لا يظهر لعقل ذاك من الخير، بحيث يختار أحدهما ما لا يختاره الآخر مع اعتقاد كليهما أنه أصاب أفضل اختيار ؛ بل لا يبعد أن يختار أحدُهما ما فيه ضرر من هذا الوجه أو ذاك على وجه القطع، أنه خير له ؛ وهكذا، فإن الذي يفضّل، بموجب عقله، أحد الأفعال المقدورة، فإنه يفعل ذلك على أساس أنه يتضمن، بالمقارنة لأضداده أو بدائله، أظهر

98-طه عبد الرحمن، روح الدين، ص:451.

مصلحة وأكبر صلاح ؛ فإذن الأصل في الفعل المختار أن يكون أصلح عمل، وإلا فلا أقل من أن يكون عملا صالحا ينفع في العالمين: المرئي والغيبي؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار منزلة الفعل الأول الذي قام بالإنسان لكي يتوصّل به إلى إصلاح نفسه، ظاهرا وباطنا أو قل إلى تخليق نفسه، مشهدا ومغيبا ؛ فهو يختار، بحكم كونه عاقلا، من الأعمال ما يمكنه من تحصيل أفضل الأخلاق التي تصله بأكثر من عالم واحد ؛ ومعلوم أنه ليس في الأعمال أقدر على تحصيل هذه الأخلاق المتعدية من العمل التزكوي ؛ فيلزم أن أعقل العاقلين هو من يأخذ بأسباب هذا العمل الأصلح الذي لا ينفك ينزل عالمه الغيبي على عالمه المرئي وحينئذ، لا عجب أن يضع بعض المتقدمين تعريفات للدين تبرز هذه الصفات الخاصة للاختيار ؛ فهذا أبو البقاء يُعرف الدين بكونه «وضعا إلهيا سائقا لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيا أو قالبيا « فقد جاء هذا الحد للدين بربطين أساسيين؛ إذ ربط الاختيار بالعقل الكامل، جاعلا المتدينين يستحقون الثناء على اختيارهم كما ربطه بالخير الشامل، جاعلا المتدينين يحصلون صلاح ظاهرهم وباطنهم معا، وعلى هذا، فإن الاختيارات المتعلقة بالعمل الديني تأتي بالخير من جهتين اثنتين، إحداهما، الجهة البشرية، فالمؤمن يختار الامتثال للأوامر المنزلة، لأن عقله الموسّع يقيم له الدليل القاطع على أن هذه الأوامر الشرعية أصلح لحياته المرئية من القوانين الوضعية، إذ ترتقي أخلاقه بما لا ترتقي بها هذه القوانين ؛ وأنها أيضاً أنفع لحياته الغيبية التي يسقطها واضعو هذه القوانين بالمرة من اعتبارهم، إذ أنها ترتقي بروحانيته بما لا يخطر على بال هؤلاء الواضعين: والثانية، الجهة الإلهية إذ لا أحد أعلم بالأمور من جميع الجهات من الآمر الأعلى، بحيث لا يعلو على اختياره اختيار، حقا وعدلا فيتبين ان اوامره

سبحانه لابد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استنفر البشر أعقل عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهيها، خيرا وصلاحا، فيما يسطرون من قوانين من عندهم، لما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى لو كان بعضهم لبعض ظهير»[99].

اجتهد هنا طه في الاستشهاد بعدة مراجع نجدها مثبتة في هوامش هذه الصفحات من كتابه، كما رأينا ذلك في منعطف مصطلح التداول، الذي تضخمت فيه الهوامش باحثة ومتعسفة في البحث عن جذور أصيلة عربية، في سياق الدفاع عن المعنى البرغماتي بالمبنى العربي، في نزعة أقرب إلى التلفيقية منها إلى التوفيقية. نجد أنه في محاولة ربطه بين الاختيار والخيرية وتثبيت مركزية مفهوم الاختيار في ما سماه التدبير التعبدي، لجأ إلى تعاريف عدة لدى علماء مسلمين لتوكيد هذه القضية برؤية أصيلة شيئا ما. يستدعى ابن مسكويه والتهانوي والجرجاني وحتى الغزالي على عجل في هذا السياق، كمدافعين عن هذه الرؤية مؤكدين لها، على الأقل فيما يتعلق بالجزء الأول من القضية التي يطرحها طه هنا، وهي أن الدين هو اختيار أصلي يؤدي للخير. فهل تدعم هذه التعاريف فعلا هذا المنحى؟.

ولكي نفهم هذا الأسلوب المتلوي، لنرجع للبناء البرهاني هنا الذي دعم به طه عبد الرحمن هذه القضية، مستشهدا بآية عدم الإكراه في سورة البقرة، ثم بعد ذلك بتعريف ابن مسكويه الذي نقله وهو يقول: «الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى»، وتعريف التهانوي الذي نصه كما نقله: «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[100].

99- نفس المرجع، ص451-453.

100- طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 450-451.

أما التعريف الأول الذي أورده ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق، فقد كان في سياق الحديث عن دور الخليفة في حراسة الدين، وإشارته للطابع الاختياري هنا، وإن كانت متعلقة بطبيعة الدين كاختيار لا إكراه فيه بمعنى الآية، إلا أنها جاءت في معرض مقابلة الاختيار مع الإكراه الذي يلتصق التصاقا مستمرا بحكم التغلب الذي طبع تاريخ الحكم الإسلامي منذ قرون. فاختيارية الدين هنا اختيارية تعني عدم جواز إكراه الناس على الدين، لكنها في نفس الوقت تربط هذا الاختيار بإجبار خفي يدافع فيه ابن مسكويه عن العنف المشروع، الذي به يتم به الحفاظ على النظام العام وحراسة الحدود، ولنقرأ تعريف ابن مسكويه في سياقه الأصلي:

«الخليفة يحرس الدين والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هوالإمام وصناعته هي صناعة الملك. والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ولا يؤهلونه لإسم الملك وذلك أن الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى. والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما اخذوا به. وقد قال حكيم الفرس وملكهم ازدشير: "إن الدين والملك إخوان توأمان لايتم أحدهما إلا بالآخر" فالدين أس والملك حارس. وكل مالا أس له فمهدوم. وكل مالا حارس له فضائع. ولذلك حكمنا على الحارس الذي نصب للدين أن يتيقظ في موضعه ويحكم صناعته ولا يباشر أمره يالهوينا ولا يشتغل بلذة تخصه ولا يطلب الكرامة والغلبة إلا من وجهها. فإنه متى أغفل شيئا من حدوده دخل عليه من هنالك الخلل والوهن.»[101]

101- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 117.

أما تعريف الغزالي الذي أشار إليه طه في هذا السياق نفسه، فهو يرتبط بسياق مختلف عن سياق التهانوي. في معرض حديثه عن الاختيار عموما دون ربطه ابتداء بالدين، بل بطبيعة الإنسان وفيزيولوجيته وتفكيره، ولنقرأ هذا النص الممتع رغم طوله ليتبين لنا السياق الذي انوجد فيه، ومدى إمكانية ربطه بالأطروحة الائتمانية هنا، حين يقول الغزالي:

«فلنشرح الاختيار بلسان المتكلمين شرحاً وجيزاً يليق بما ذكر متطفلاً وتابعاً، فإن هذا الكتاب لم نقصد به إلا علم المعاملة، ولكني أقول لفظ الفعل في الإنسان يطلق على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالأصابع ويتنفس بالرئة والحنجرة ويخرق الماء إذ وقف عليه بجسمه فينسب إليه الخرق في الماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحدة، ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور فأعرب لك عنها بثلاث عبارات: فنسمي خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلاً طبيعياً، ونسمي تنفسه فعلاً إرادياً، ونسمي كتابته فعلاً اختيارياً، والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنه مهما وقف على وجه الماء أو تخطى من السطح للهواء انخرق الهواء لا محالة وقد يكون الخرق بعد التخطي ضرورياً، والتنفس في معناه فإن نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفس كنسبة انخراق الماء إلى ثقل اليدين؛ فمهما كان الثقل موجوداً وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه، وكذلك الإرادة ليست إليه، ولذلك لو قصد عين الإنسان بإبرة طبق الأجفان اضطراراً، ولو أراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر مع أن تغميض الأجفان اضطراراً فعل إرادي، ولكنه إذا تمثل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك حدثت الإرادة بالتغميض ضرورة، وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك ذلك لم يقدر عليه مع أنه فعل بالقدرة والإرادة، فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضرورياً، وأما الثالث — وهو الاختيار — فهو مظنة الالتباس كالكتابة والنطق، وهو الذي

يقال فيه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وتارة لا يشاء، فيظن من هذا أن الأمر إليه، وهذا للجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه: أن الإرادة تبع للعلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك، والأشياء تنقسم إلى ما تحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تحير وتردد، وإلى ما قد يتردد العقل فيه، فالذي نقطع به من غير تردد أن من يقصد عينك مثلاً بإبرة أو بدنك بسيف، فلا يكون في علمك تردد في أن دفع ذلك خير لك وموافق، فلا جرم تنبعث الإرادة بالعلم. والقدرة بالإرادة، وتحصل حركة الأجفان بالدفع، وحركة اليد برفع السيف ولكن من غير روية وفكرة، ويكون ذلك بالإرادة، ومن الأشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري أنه موافق أم لا فيحتاج إلى روية فكر حتى يتميز أن الخير في الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر والروية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير روية فكر، فانبعثت الإرادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان، فإذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير، أي هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير وهو عين تلك الإرادة، ولم ينتظر في انبعاثها إلى ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور خيرية الفعل في حقه، إلا أن الخيرية في دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا افتقر إلى الروية، فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف، وعن هذا قيل إن العقل يحتاج إليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين، ولا يتصور أن تنبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخيل أو بحكم جزم من العقل، ولذلك لو أراد الإنسان أن يحز رقبة نفسه مثلاً لم يمكنه لا لعدم القدرة في اليد ولا لعدم السكين ولكن لفقد الإرادة الداعية المشخصة للقدرة وإنما فقدت الإرادة لأنها تنبعث بحكم العقل أو الحسن بكون الفعل موافقاً، وقتله نفسه ليس موافقاً له فلا يمكنه مع قوة الأعضاء

أن يقتل نفسه إلا إذا كان في عقوبة مؤلمة لا تطاق؛ فإن العقل هنا يتوقف في الحكم ويتردد؛ لأن تردده بين شر الشرين؛ فإن ترجح له بعد الروية أن ترك القتل أقل شراً لم يمكنه قتل نفسه وإن حكم بأن القتل أقل شراً وكان حكمه جزماً لا ميل فيه ولا صارف منه انبعثت الإرادة والقدرة وأهلك نفسه، كالذي يتبع بالسيف للقتل فإنه يرمي بنفسه من السطح مثلاً وإن مهلكاً ولا يبالي ولا يمكنه أن لا يرمي نفسه، فإن كان يتبع بضرب خفيف فإن انتهى إلى طرف السطح حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرمي نفسه ولا تنبعث له داعية البتة، لأن داعية الإرادة مسخرة بحكم العقل والحس، والقدرة مسخرة للداعية، والحركة مسخرة للقدرة، والكل مقدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري، فإنما هو محل ومجرى لهذه الأمور، فأما أن يكون منه فكلا ولا، فإذن معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً وحدث الحكم أيضاً جبراً فإذا هو مجبور على الاختيار، ففعل النار في الإحراق مثلاً جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار، فطلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة، لأنه لما كان فناً ثالثاً وائتموا فيه بكتاب الله تعالى فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه، وفعل الله تعالى يسمى اختياراً بشرط أن لا يفهم من الاختيار إرادة بعد تحير وتردد، فإن ذلك في حقه محال، وجميع الألفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى إلا على نوع من الاستعارة والتجوز، وذكر لا يليق بهذا العلم ويطول القول فيه.»[102]

102- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016، الجزء 4 ص310.

يتوسل النص الطهائي نوعا من الأصالة في ربطه بين مفاهيم ثلاث أساسية في تصوره للدين: الخيرية والمسؤولية والائتمانية، وذلك من خلال تجميع نصوص تراثية لعلماء مسلمين في سياقات مختلفة، تبرز أصالة هذه العلاقة الرابطة بين المفاهيم والتي قد لا تبدو واضحة تمام الوضوح كلما أوغلنا في فهم حقيقتها وعمقها متجاوزين التشابهات اللفظية بين الجذور اللغوية والتعريفات المجتزأة التي قد تسوغ لهذه المعاني التي يدافع عنها أصلا عربيا في اللغة، أو إسلاميا في الوحي، أوفي التراث الفقهي. ولو سلمنا جدلا بهذه التعريفات التي لامست أجزاء هذه العلاقة لا شموليتها، لوجدنا أن هناك معنى جديدا هو ثمرة هذا النقاش الذي خاضه هنا طه عبد الرحمن في ما يمكن أن نسميه بالمعنى الإئتماني للخيرية، وهذا المعنى مفارق في نتائجه ومقاصده لهذه التعاريف ولمقاصدها وأصولها إلى حد بعيد.

ولنحلل هذا الكلام مفرقين بين الدال والمدلول، كي نفهم أسلوب طه عبد الرحمن بعمق أكبر. هذا النص يدافع في لب معناه عن مكانة الاختيار وعن حريته، وهي مسألة تم شرحها سابقا في سياقها التداولي الأمريكي كما رأينا، لكن تبيئة هذا المعنى في نظر طه لا تبدو إلا من خلال إنشاء مصطلحات عربية تمزج المعنيين معا بشبهة تقارب الخيرية مع الاختيار. ولكي نفهم هذه المفاهيم في سياقها الأصيل، لنرجع إلى البرغماتية الأمريكية، ونبحث عن هذه العلاقة عند ويليام جيمس. ولنقرأ نصا من نصوصه في هذا السياق وهو يحاول أن يعرف الدين في كتابه المقابل هنا في بعض فصوله لكتاب روح الدين عند طه عبد الرحمن مكتشفين التطابق الواضح بين المفاهيم ونتائجها ومقاصدها وعلاقاتها.

إن الذي لم يقرأ النفعية البرغماتية من منظور صلتها بالداروينية كرؤية لتطور الكائنات الحية ولتطور الأفكار في سياق ما سمي الداروينية الاجتماعية، قد لا يفطن للنتيجة النهائية لهذا الكلام الذي يسوقه هنا طه عبدا الرحمن. الربط هنا بين الخيرية والاختيار، وإن كان له موجب لغوي متعلق بجذر المصطلح، إلا أن هذه الحجة، سرعان ما ستتحول، بوعي أو بغير وعي،

نحو تأكيد أطروحة البقاء للأصلح «**أصلح عمل**» والتي تعني هنا، أن مظهر الكمال في العمل البشري الصالح يطابق إرادة الجهة الإلهية التي لا تنكشف إلا عن طريق الجهة البشرية. إن النفع المتحصل من العمل الديني، هو أكبر دليل على صحة هذا الدين. النفع هنا يظل مصطلحا عائما بسبب عدم قدرة النص الطهائي على مناقشة علاقة الصدق بالحقيقة مما يفقد الفكرة نفسها قدرة واضحة على التنزل إلى أرض الفهم والتطبيق بسبب الأزمات التي يخلقها تعريف الدين كما يراه البرغماتيون. يدافع ويليام جيمس بوضوح عن مركزية الاختيار في الاعتقاد في كتابه الشهير إرادة الاعتقاد، بحيث لا ينظر إليه كإمكانية مشروعة للإنسان، بل يذهب إلى أبعد من ذلك بتقريره وجوب هذا الاختيار، ويقول في ص 32 من كتابه هذا :

> «أولا، دعونا نعطي إسم الفرضية لأي شيء قد يقترح على معتقداتنا؛ ومثلما يتحدث فنيو الكهرباء عن الأسلاك الحية والميتة، فلنتحدث عن أي فرضية على أنها إما حية أو ميتة. الفرضية الحية هي تلك التي تنشد إمكانية التحقق فعليا في نظر مقترحها. إذا طلبت منكم أن تؤمنوا بالمهدي، فإن الفكرة لن تنسجم مع طبيعتكم، فهي ترفض أي صبغة مصداقية على الإطلاق، مما يجعلها فرضية ميتة تمامًا. لكن بالنسبة للعربي -يقصد هنا المسلم- (حتى لو لم يكن من أتباع المهدي)، فإن الفرضية، تبدو مقبولة كإمكان عقلي: إنها بالتالي فرضية حية. هذا يدل على أن الموت والحيوية في الفرضية ليسا خصائص جوهرية، بل لها علاقة بجوانب فردية يتم قياسها من خلال عملانيتها.
>
> بعد ذلك، دعونا نسمي قرار اتباع فرضية معينة بين فرضيتين خيارًا ... الخيار الحي هو الخيار الذي تكون فيه كلتا الفرضيتين مقبولتي الإمكان. إذا قلت لك: «كن ثيوصوفيًا أو كن محمديًا»، فمن المحتمل أن يكون هذا خيارًا ميتًا، لأنه

بالنسبة لك، من غير المحتمل أن تظل أي من الفرضيتين على قيد الحياة. لكن إذا قلت: «كن ملحدًا أو كن مسيحيًا»، فهذا غير ذلك.

.. بعد ذلك، إذا قلت لك: «اختر بين الخروج بمظلتك أو بدونها»، فأنا لا أقدم لك خيارًا حقيقيًا، لأنه ليس قسريًا. يمكنك بسهولة تجنبه من خلال عدم الخروج على الإطلاق. وبالمثل، إذا قلت، «إما أن تحبني أو تكرهني»، «إما أن تطلق على نظريتي صوابًا أو تسميها خاطئة»، فإن خيارك يمكن تجنبه. قد تظل غير مبال بي، لا تحب ولا تكره، وقد ترفض تقديم أي حكم على نظريتي. لكن إذا قلت، «إما أن تقبل هذه الحقيقة أو تذهب بدونها»، فأنا أضع عليك خيارًا قسريًا، لأنه لا يوجد أمامك فعليا البديل. كل معضلة تقوم على فصل منطقي كامل، مع عدم وجود إمكانية لعدم الاختيار، هي خيار من هذا النوع القسري»[103].

يبدأ ويليام كتابه بتبيان مركزية الاختيار في المنظومة الفكرية البرغماتية التحررية الليبرالية، التي تتأسس على قاعدة الحرية وعلى جذور فلسفية لا تحتاج الى تبيان في هذا السياق. يدافع ويليام جيمس عن الاختيار ضدا على مبدأ الجبرية الكاثوليكي ومدافعا نوعا ما عن لاهوت البروتستنتية ودعوته لتخليص الإنسان من قيود الدين.

يكون الاختيار بين فرضيتين حيتين كما يسميهما ويليام جيمس، والفروض الحية هي الإمكانات التي يجدها المتلقي قابلة للتحقق في نظر هذا الأخير. ويتأسس صدق هذه الفرضيات على ثقافة وفهم ووعي الشخص الذي سيختار إحدى الفرضيات المطروحة أمامه. في نظر جيمس، فالفرضية

103- JAMES, William, "*The Will to Believe*," The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York: Dover Publications, 1956, p :28.

التي تحظى بأكبر قدر من الحياة في نظر صاحبها مقارنة مع نظيرتها الميتة تسمى بهذا المعنى عقيدة[104].

من جهة أخرى يبدو التشابه واضحا بين مقولة الاختيار والخيرية عند البرغماتيين هنا، لسبب بسيط لا يحتاج إلى الكثير من النظر، وهو كون هذه الفلسفة ربطت الدين بثمرته، وبنفعه؛ حيث عقد لذلك ويليام جيمس فصلا كاملا له في كتابه هذا أسماه: **ثمرة الدين**.

إن ما يهمنا من نظرية ويليام جيمس هنا هو تلك العلاقة الرابطة بين الاختيار والاعتقاد والنفع، لأن سبب الاختيار الذي يؤدي للخيرية في نظره هو ترجيح المنافع على المضار، فأساس الاختيار البرغماتيكي هنا واضح وهو أن الإنسان قد جبل نفسيا وعاطفيا وعمليا على الاختيار بين الفروض الحية التي يراها قابلة ومفيدة له في شأن من شؤونه سواء كان ماديا أو معنويا.

وحين نرجع لطه عبد الرحمن نجده حين أهمل عن قصد العودة لنقاش علم الكلام الإسلامي لقضية التخيير والتسيير في هذا السياق دونما إيراد أسباب وجيهة لذلك[105]، تأسيسا على هذا التصور البرغماتيكي، فكما انتقد ويليام جيمس النقاش اللاهوتي المزمن في تاريخ المسيحية لمسألة التخيير والتسيير والحتمية في كتابه إرادة الاعتقاد[106]، تجاوز كذلك طه نفس القضية عند المسلمين تأسيسا على المبدإ النفعي في العقيدة الذي لا يهتم بجوهر الأشياء وكنهها بالقدر الذي يهتم بمنفوعها الواقع، سواء كان منفوعا روحيا أو منفوعا ماديا. لقد استعمل ويليام جيمس مفهوم التجربة الكاشف عن حقيقة حرية الاختيار مقتربا في ذلك من الحدسيين ومن التجريبيين.

104- James, William, *volonté de croire*, .., p ;24.

105- طه عبد الرحمن: روح الدين، ص: 454.

106- james, William : *volonté de croire*, p :135.

إن التصور الإئتماني الذي ناقشناه في موضع آخر من هذا الكتاب، يندمج اندماجا واضحا مع تصور الاختيار والخيرية عند طه عبد الرحمن، رغم اجتهاد هذا الأخير الشديد في البحث له عن أصالة بعيدة داخل نتف من الاستعمالات العربية القديمة الهامشية. وإذا نحن قارنا بين مكانة الاختيار في التعاريف التي أوردناها عند العلماء المسلمين، وبين الاستعمال البرغماتي لها، لوجدنا تطابق منظومة المفاهيم في النموذج البرغماتي المصطلحات والتصورات الطهائية دون كثير عناء، في علاقتها بالبراديغم الحقيقي الذي نشأت فيه الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة مع الدراوينية الإجتماعية، ومع مباحث العلاقة بين القيم والأفعال والسلوكات.

في النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن

تتأسس النظرة الأخلاقية عند طه عبد الرحمن على عناصر ثلاث أساسية:

- الميثاق الأول:
- شق الصدر:
- تحويل القبلة والأخلاق الحركية.

يجعل طه من شهادة عالم الذر التوحيدية، الميثاق الأول الركن الأول في النظرية الأخلاقية، والتي ينبئنا عنها قوله تعالى: «(**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين (172) أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون (173) وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون (174)**)»[107].

يقول طه: «سؤال الأخلاق كل نضارة إنسانية وحياة اجتماعية، فما الفرق في التصور الذهني بين هذه العناصر التي يتقوم بها الميثاق الاجتماعي وبين العناصر التي تضمنها الميثاق الإلهي؟ ألا يجوز أن تكون عناصر الميثاق

107- سورة الأعراف، الآيات 172-174.

الاجتماعي مقتبسة من عناصر الميثاق الإلهي أو على الأقل متشبهة بها ولو أن الفرق في القيمة الكيانية (أي «الأنطولوجية») بين الميثاقين شاسع، فالميثاق الإلهي جمع إلى كمال الإله ضمانه، بينما الميثاق الاجتماعي لا كمال فيه ولا ضمان؛ فالذي يسلم بالميثاق الأخير حري به أن يسلم بالميثاق الأول، وإلا جاز القدح في عقله، ناهيك بمن يدعون اليوم إلى إقامة المواثيق مع غير العاقل مثل «الميثاق مع الطبيعة» أو «الميثاق مع البيئة» أو «الميثاق مع الأرض»، فهؤلاء أحوج إلى التسليم بالميثاق مع الله متى كانوا عقلاء أو تسبوا أنفسهم إلى العقل وبعد أن بينا كيف أن حادث الميثاق الإلهي حقق الجمع بين العقل والشرع وكيف أنه زود الإنسان بأخلاق ذات صبغة عالمية، تنعطف على بيان الحدث التاريخي الثاني الذي يخبرنا بحصول الجمع بين العقل والقلب؟»[108].

وفي الحقيقة هذا ينسجم تماما مع ما تعرضنا إليه في علاقة المصطلح التداولي primary memory عند ويليم جيمس بالذاكرة الأصلية عند طه، أي بتصور الدين النفسي كشعور وجداني منبثق من الذات. يجتهد التحليل الطهائي هنا للتوفيق بين هذا الأصل المستبطن مع المعنى العام لآية الذر الذي انقاد إليه الفهم عند المفسرين وعند أهل السلوك والتصوف، وفقهاء العقائد. وبعيدا عن النقاش العميق الذي قد تفتحنا هذه الآية العظيمة عليه، إلا أنها حضرت هنا لتأكيد البناء المقترح لا لتؤسس المعنى كما قد يتبادر إلى الذهن، مما يخلق ارتباكا عند القارئ المتفطن حين يراجع مفهوم الميثاق ومعاني الآية على اختلافها عند من تأملها وفسرها.

حضرت آية الميثاق لتؤكد التصور النفسي الإئتماني لطه، حين يريد أن يؤصل لتاريخية الدين وحضوره الأولي في الوجود الإنساني باعتباره ذاكرة أصلية، ولتخرج التحليل الائتماني من الاشتباك القائم بين الحقيقة والصدق، والذي تحاشاه طه عبد الرحمن طيلة كتابة مشروعه. «العقل

108- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 162.

المتصل» تذكر الميثاق الإلهي ودام على حفظه[109]. العقل المتصل هنا هو العقل المحمود المسلم عند طه، بمقابل العقل المنفصل الذي انفصل عن هذه الذاكرة الأصلية.

يكشف هذا التقحم لعلاقة القلب والروح والنفس عن تصور طهائي تتطابق فيه هذه المفاهيم، وتزيد من الارتباك في فهم العلاقة بينهما بسبب الطابع البرغماتي الذي تشربه دون أن يفطن إلى أصوله التجريبية المادية المنكرة في الحقيقة للغيب. لقد أراد الباحث أن يدافع عن «تداولية موحدة» دون تعمق كبير في البرديغمات المؤسسة لهذه التداولية، ودون تمييز للأدوات المنهجية والأصول الفلسفية والعقائدية التي وتتغياها.

يقارن بعد ذلك طه بين الميثاق الاجتماعي والميثاق الإلهي، قافزا نحو فلسفة بناء الدولة والمجتمع الغربي المتأسسة أصلا على الفصل بين الدين والسياسة، ليدافع عن الميثاق الإلهي الكامل الضامن ضد الميثاق الإجتماعي الأرضي الناقص. رغم صحة هذه القضية، إلا أنها لا تكفي في الحقيقة لبناء نظرية سياسية واضحة لعلاقة الدين بالسياسة، خصوصا وأن هذا الميثاق الإلهي هو في النهاية ميثاق يتحدث به الإنسان ويدعو إليه الإنسان الذي يدعي أنه ممثل لهذا الإله.

ومن جهة أخرى، حتى الأنبياء إن اعترفنا بهم كممثلين أوفياء لهذا الميثاق، لا يحضرون الآن بيننا، بل يتكلم عنهم نوابهم الأرضيون وأصحاب المشاريع السياسية الموقعة عن رب العالمين. إن وراثي الميثاق الإلهي اليوم، استدخلوا عناصر الميثاق الاجتماعي كما أن أصحاب الميثاق الاجتماعي استدخلوا عناصر الميثاق الإلهي خصوصا على المستوى الأخلاقي أو لنقل بلغة طه على مستوى مكارم الأخلاق، فهلا يمكن أن نقول هنا بتطابق العقل مع الشرع؟ أو نكتفي بممارسة الاستلهام الأفلاطوني من هذا النموذج الذي يحضر هنا كشعار لا كبناء أخلاقي واضح المعالم؟

109 -نفسه، ص 159.

ارتبكت هذه الدعوة إلى الميثاق الإلهي في الحقيقة، لأنها مزجت مفهومين متناقضين: أولهما، مفهوم الحاكمية الإلهية، ومفهوم الذاكرة الأصلية. الحاكمية الإلهية تقابل الميثاق الاجتماعي، ولا تقابل الميثاق الإلهي، لأن هذا الأخير شهود بالربوبية لا شهود بالألوهية، والميثاق الاجتماعي ميثاق تشريعي، لذلك كان من الأولى لطه عبد الرحمن أن يناظر الميثاق الاجتماعي مع آمرية الحاكمية، والتي استبطن فيها كثيرا من آراء سيد قطب التي أضعفها التحليل البرغماتي بدل أن يقويها.

العنصر الثاني من عناصر النظرية الأخلاقية، يتمثل في حادثة شق الصدر والتي ترويها بعض كتب السنة والسير عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف شق جبريل صدره، واستخرج قلبه وحشاه إيمانا وحكمة.

ينظر طه إلى هذه العملية على أنها عملية تأهيلية أخلاقية تجمع القلب بالعقل، «أخلاق شق الصدر»، هذه أخلاق تطهيرية، ففعل استخراج العلقة من القلب وغسله بماء مطهر هو تغيير في أصل الإنسان وباطنه، وهو تجديد من خلال التطهير.[110]

هذا التطهير هو بناء لأخلاق أصيلة توصله بالميثاق الإلهي. ورغم وجاهة هذا البناء التسلسلي هنا، إلا أن إقحام حادثة شق الصدر في القضية الأخلاقية هنا، لا تنتج عنه إلا نتيجة واحدة أساسية، وهي العودة لنقاش أصالة الأخلاق في الذات النبوية المعصومة عن الزلل والخطأ بله عن مكارم الأخلاق. وحين نرجع لروايات الحديث المتعددة والمختلفة، والتي اجتهد شراح الحديث في محاولة جمع معانيها وتأويلها تأويلا يليق بالذات النبوية المشرفة المطهرة من كل رجس المعصومة عن كل زيغ وهوى، نجد أنهم لم ينتهوا إلى الحسم في أن هذه العملية كانت تغييرا في باطن الإنسان الأخلاقي، الذي هو هنا النبي المعصوم، بقدر ما يذهب المعنى إن نحن تأملنا صيغ الأحاديث نحو معنى التعمير الإيماني لا التطهير الأخلاقي.

110- نفسه، ص 163.

ولنقرأ معا صيغة الحديث كما رواها البخاري في كتاب الصلاة: «الحديث». ذهب الشراح هنا نحو تأويلات عديدة للغسل، فمنهم من قال بأنه غسل للهموم، وذهب آخرون إلى أن حظ الشيطان قد يؤول بالنسيان أو السهو.

أما عند أهل السلوك، وأرباب التصوف، فأحوال الأنبياء الربانية الروحانية أعلى مقاما من أن تفهم بالحس، كما أن تأويلها متعلق بصاحبها، فشق صدر السالك ليس كشق صدر المريد ولا المراد والواصل ولا العارف ولا الصديق ولا النبي، وعندهم أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فمن كانت سيئاته حسنات عند غيره، فلا يمكن بحال من الأحوال قياسه شق صدره على هذا النحو خصوصا وأن طه نظر إلى هذه الحادثة كعملية ضرورية لكل من يريد التطهر وتجديد أخلاقه.

ورغم أن الأحاديث ربطت الحادثة بالإيمان والحكمة، إلا أن إقحامها هنا، وعدم ذكر آية الأخلاق الواضحة في القرآن الكريم «وإنك لعلى خلق عظيم» الجامعة لشمائله عليه الصلاة والسلام، تزيد من الإستشكال الواقع على هذه الحادثة التي لا تثبت إن ثبتت إلا عدم ذاتية الأخلاق النبوية ونسبتها الإكتسابية بالطهر، إن سلمنا جدلا أن الإيمان والحكمة مفهومان مطابقان للأخلاق.

آية الخلق النبوي المذكورة في القرآن الكريم، وصف إلهي جامع لا ينصرف معه الذهن نحو الحدوث، بل يقرب المعنى الذاتي الجوهري للأخلاق النبوية كموجود لصيق بالذات الشريفة المطهرة. وكما أن تعدد حوادث شق الصدر يوحي بأنها عملية تراكمية، تتناسب مع تراكمية العلم الذي كان النبي يطلبه ويستزيد ربه منه، وفي الحديث يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فهو في العلم طالب للزيادة، وفي الأخلاق متمم لها ومكمل لها في الوجود لا في ذاته الشريفة التي تنزهت عن كل خلق ردي منذ مولده كما يرى أهل السلوك وغيرهم.

العنصر الثالث من عناصر النظرية الأخلاقية الطهائية، يستدمج القلب والحس، بعد أن استدمج في حادثة الصدر، العقل والقلب، وهو حادثة تحويل

القبلة، ومحاولة بناء تصور عقائدي للأخلاق، ينقلها من عالم الحس لعالم العقل، أو لنقل من عالم «الجهة إلى عالم العقل» يبدو فيه الأثران البرغماتي والتيمي واضحان.

فمقولات الجهة والجسم مقولات عقائدية تيمية بامتياز ارتبطت بأقوال الكرامية والحشوية تاريخيا، وأعاد إحياءها التيار السلفي الوهابي، منذ عهد محمد بن عبد الوهاب لبناء تصور الطائفة المنصورة التي توحد من خلال ربط الجسمية بالتوحيد، فمن خلال التناقض بين أكثف أشكال «الحس» التي هي الكعبة المكعبة المسقوفة بالزمن والمكان والجهة، يتأسس فعل الصلاة الذي هو أكثر أشكال البعد عن الحس أو لنقل «العقل» بالمفهوم الطهائي للعقل هنا كنقيض للحس[111].

«الشيئان اللذين نعلم تناقضهما سلفا، متى استعمل أحدهما للدلالة على الآخر دل ذلك على النقيض، فالمواجهة بين العقل والحس، وبين الصلاة والقبلة مواجهة تضاد لأجل بناء التنزيه وشرعنة المعنى الإشاري وتبرير وجوده.

وعلى هذا يكون الأخذ بالإشارة أصل الأصول في التعبد. فالإشارة هنا هي العلاقة الدالة بين العقل والحس. بين القبلة والصلاة، فما هي طبيعة هذا التفسير الإشاري؟ وكيف تم بناؤه؟ واستعمال الإشارة هنا بدل استعمال التأويل الذي هو مصطلح قرآني يدل على نوع العلاقة التي يتصورها طه، والتي تتناقض مع بحث المعنى الباطني. أو ما أسماه هو في مرحلة أخرى «بالباطن المعنوي».

هذا التردد في نظري يرتبط بمحاولة «متفلتة» للدفاع عن التزكوية من خلال تصور تيمي برغماتيكي للأخلاق. فالعناوين الثلاثة: الميثاق الإلهي وشق الصدر، وتحويل القبلة، تمثل في الحقيقة التصور العقائدي لابن تيمية المتأسس على توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات.

111- نفسه، ص 165

لم يستطع طه عبد الرحمن أن يستعمل مصطلح «التأويل» فاستعمل «الإشارة» لأنها أقرب للجسمية التي تحتاج التنزيه، فالتأويل متحرر من حس الظاهر، بينما المجسم يحتاج إلى التنزيه لأنه يرى نفسه مثبتا للصفة منزها لها عن الجسمية بتبرير الإشارة.

ولننظر لهذه الخطاطة التبسيطية لما سبق ليفهم القارئ العلاقة بين المفاهيم:

المقابل البراغماتي	المقابل في العقيدة عند ابن تيمية	المصطلح الطهائي
الذاكرة الأصلية	توحيد الربوبية	الميثاق الإلهي
الأخلاق العمقية	توحيد الأسماء والصفات	شق الصدر
الأخلاق العملية النفعية	توحيد الألوهية	تحويل القبلة

أزمة الترجمة في الخطاب الفلسفي لطه عبد الرحمن

يستعيد نص طه عبد الرحمن مناظرة بابلية طريفة بين دريدا وبنيامين حول اللغة والترجمة، مناظرة ربما ترجع في عمق رمزيتها الثقافية إلى ذلك النقاش اليهودي البروتستنتي حول الحق الحصري في تفسير النص المقدس وتأويله وترجمته. خاض دريدا وهو الفيلسوف المدمر الذي فكك كل شيء، غمار موضوع الترجمة وهو يحث السير نحو إثبات أطروحاته التي اختلف فيها الفلاسفة الغربيون أيما اختلاف. رجع دريدا إلى الكتابة يستنطقها، إلى المكتوب ينظر إليه في صورته البلاغية داخل هندسة البيان والأدب الذي كتب به، ليستثير كوامن اللفظ المكتوب باحثا في بنيته الحرفية عن معان كامنة متضادة أو مضادة أو مصيبة أو قاتلة للنص العام، فلا شيء يوجد خارج النص[112].

في مركزية قصة بابل التي جعلها دريدا ساحة النزال الترجمي مع بنيامين، يحضر التراث اليهودي المسيحي، وتحضر قصة اليهود والتوراة كشعب تلقى

112- DERRIDA, Jacques : *Des Tours De Babel* (Translated by Joseph F. Graham). Difference in Translation, 1985, p. 165-207.

الكلمة الأولى المقدسة، بل تحضر أطروحة السبي وتغريبة الشعب الأول التي تشتت معها اللغة وتبلبلت واختلفت. ينقلنا القول الدريدي في الترجمة إلى علاقة اللغة بالفكر وعلاقة الدال بالمدلول، بل إلى أعماق فلسفية أوسع مع النفحة الهيدجرية في أرض التفكيكيات المحروقة. عند دريدا Derrida الترجمة عملية مستمرة لإزاحة النص[113]. الفكرة الأساسية للترجمة هي علاقة اللغة بالفكر من جهة، وعلاقة اللغة الأصلية باللغة التي يترجم نحوها النص، اللغة المضيفة، وهي علاقة تشتبك فيها ذات المترجم وذات المترجم إليه، وثقافة الناقل وثقافة المنقول، وقصد الكاتب وقصد المترجم وعلاقات المسؤولية بينهم، ومسؤولية نقل الأمانة أو الدين l'endettement.

يرفع هيدجر قضية الترجمة نحو علاقة اللغة بالوجود الأصيل والزائف، ويطرحها دريدا إطراحا في أرض الإختلاف بنفحته الهيدجرية الخاصة لتعلن عن نفسها نصا جديدا موجودا ومنزاحا ومعدلا للنص الأصلي. لقد دمج دريدا ببراعة فائقة كبيرة بين فكرتي هيدجر وبنيامين عن الكتابة، ليتحدث عن رؤية جديدة للترجمة بوصفها تعبيرا عن وجود ماهوي مستقل عن النص الأصلي وغير مدين تجاه كاتبه الأصلي. وتتحول حياة النص واستمراريته التي دافع عنها بنيامين إلى حياة جديدة مستقلة عن تلك الأولى، إنها عملية تعديل للنص الأصلي.

لقد فكك دريدا الترجمة ونزع عنها لباس القداسة الوجودي لهيدغر، ولباس القصد الأصلي الخالص لبنيامين ذي النزعة الدينية، نحو تصور تفكيكي جديد يرى في الترجمة بناءا جديدا تتفاعل فيه الذات المترجمة مع النص المترجم لتخلق معنى بابليا جديدا. إنها لعنة بابل التي ترافق دريدا وهو يهدم الأسس الفلسفية للترجمة، ناظرا إليها من فوق أبراج بابل المستعلية إلى أولئك الذين انخدعوا بالجوهرية الفارغة للنص الأصلي الخالص أو بالوجودية الناظرة للوجود الذاتي المستقل.

113- فتيحة حيدرة، الترجمة وفلسفة الإختلاف- جاك دريدا نموذجا-، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد 3، الجزء2، ص: 168-177.

يقدم دريدا رؤية لا يشبهها في الجرأة والعمق إلا نحلة ماركس في الاقتصاد والاجتماع البشري ونظرته الهادمة لكل البنى الفوقية بإرجاعها لأساسها الإيديولوجي الذي يفرغها من كل إطلاقية وحقيقة، رادحا بها بين الوعي الوهمي والوعي الطبقي. هذا التحليل المستفز لعلم الترجمة، الكاشف عن معايبها والذي ردها إلى نقاش فلسفي عميق داخل العالم الغربي وثقافته اليهودية المسيحية، والذي رفضت جامعاته البريطانية مناقشة أطروحات دريدا لخوفها من النفحة العدمية التي كتب بها صاحب الأطروحة أطروحته، وبشمشونيته التي تخيف كل بناء فكري عقلاني يرى نفسه بعيدا عن العصمة.

كان نقد دريدا لبنيامين نقدا من فوق، من خلال استنطاق المكتوب. كان ولا يزال نقدا مستفزا للغة ولقائلها ولمترجمها، ولننظر لكلمة الاختلاف كيف فككها دريدا الفرنسي ليبحث في هندسة الكتابة عن معان غادرة أو ثاوية في اللفظ وفي تقاطيع الحروف. كلمة «الاختلاف» la différence بالفرنسية وجد فيها دريدا مكمنا تفكيكيا فتحه بإضافة حرف a داخل الكلمة ليعلن عن معنى جديد في الاختلاف هو التأجيل la différance، فرغم أن الكلمتين تنطقان بطريقة واحدة إلا أن كتابتهما تختلف، وهذا الإختلاف فتح من خلاله دريدا عملية تفكيكية لإثبات شرعية وجود معنى التأجيل الزمني كوجه متحرك دينامي يقابل المعنى الستاتيكي الثابت داخل اللغة الفرنسية للمصطلح الأول la différence [114].

هذه المركزية التي يجعلها جاك دريدا للكتابة وللكرماتولوجي، تجعل من اللغة بناءا قابلا للتفكيك من خلال تسييد فعل الكتابة كوجود مستقل. إن لمسة هيدغر لا تغيب عن هذه الرؤية، كما لا تغيب عنها روح ماركس المدمرة، بل تزداد هذه الهيدغرية نصاعة في نقده للميتافيزيقا وللفلسفة

114- Stéphan Lambadaris, « *Des tours de Babel aux États-Unis* », Palimpsestes [En ligne], 33 | 2019, mis en ligne le 30 octobre 2019, consulté le 06 octobre 2020. URL : http://journals.openedition.org/palimpsestes/4122 ; DOI : https://doi.org/10.4000/palimpsestes.4122

الكلاسيكية منذ أفلاطون، ونقضه لثنائيات الفلسفة الغربية التي انبنى عليها وعي الفيسلوف ومنهجه في التحليل وبناء التصورات والمفاهيم.

وسط هذه المعمعة الثائرة، يتكلم دريدا عن بابل وعن التبلبل وعن الاختلاف، وعن نظرته لبنيامين الباحث عن مستوى اللغة الخالصة مستعيدا لوثرية مفقودة، أو ألمانية تهيمن فيها الخصوصية على العمومية والكونية. يمحو المنهج الدريدي أرض النقاش بتفجيره للنص نفسه من الداخل، كما هو مرشوم على الورق، لينطلق باحثا عن النص المترجم كنص أصيل قائم بذاته، يعبر عن هوية وعن كينونة خاصة، يتم فيها تعديل النص الأصلي بمعان جديدة. إن ما سماه بنيامين بقاء النص على قيد الحياة وحفظه من خلال الترجمة، يسميه دريدا وجودا جديدا مستقلا بالمعنى الهيدجري، لكنه في الوقت نفسه، يرجع عن ذاتية الوجود الأصيل لهيدجر نفسه حين ينقض على هذا الأخير في تفكيكه لفراغ الخطاب الهيدجري من كلمة الروح geist الألمانية في كتابه الرائق: الروح، هايدغر والسؤال، كاشفا عن حجاج ثلاث تقوض بنيان الفيلسوف الألماني العتيد: **حجة صراع اللغات وحجة السياسة وحجة الدين**[115].

قد يبدو نقد دريدا لهيدغر ولروحه القومية الجماعية مرتبطا بموقف هيدغر التاريخي من النظام النازي، لكنه يكشف من جهة أخرى عن إستعادة سؤال مهم إحتفت به القومية الفلسفية الألمانية منذ أن حظيت بأسبقية ترجمة الكتاب المقدس على يد المتمرد مارتن لوثر، حين زاوج بين نزعته الدينية ونزعة الإستقلالية الألمانية السياسية في زمن الملكية الذي عايشه هذا الراهب. هل كان دريدا يمارس «فكرانية» أخرى ضد هيدغر بعد أن مص دمه في ليل الصراع الجرماني اللاتيني الألماني الفرنسي؟ سؤال لا نجد إجابته عند طه عبد الرحمن في نصه الذي أراد أن يصاول الترجمة بثياب «الفيلسوف».

115- دريدا، في الروح: **هايدغر والسؤال**، ترجمة: عماد نبيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 201، ص47-51.

لقد كان خطاب دريدا اللغوي التفكيكي عميقا في تأثيره على الفلسفة الغربية، كما كان قبله هيدجر، وكما كان نص بنيامين نصا غنوصيا باحثا عن لغة خالصة يتجدد بها لاهوت فلسفي أو فلسفة لاهوتية للترجمة تجعلها أكثر نضجا ووضوحا في سياقات الفكر المعاصر، وكما تجاوز هيدغر في محاضرته الأولى حول تعريف الميتافيزيقا مهمة التعريف، لم يعط دريدا جوابا عن سؤال الترجمة بالقدر الذي أراد أن يبلبل به التصورات الفلسفية القائمة من خلال وجودها المادي على سطح الورقة.

هذه المنازلة المنسجمة مع الذات الغربية الأوروبية بين لاتينييها وجرمانها، وبين بروستنتييها وكاثوليكييها، وبين أفلاطونييها ونقاد الأفلاطونية الجدد، تعكس تحولات ثقافية وبراديغمية يتتبعها الوعي المغلوب في ساحة المناظرة دونما مساس ولا تدخل ولا تداخل في نص طه عبد الرحمن الذي عرض لهذه الأفكار منتقدا شكلها دون الغوص في أعماقها. ورغم جودة القراءات الملخصة التي يقدمها طه عبد الرحمن في كتابه هذا إلا أن نقده لعدة مشتغلين بالترجمة داخل الحقل الفلسفي كانت نقودا شكلية، لم يتمكن هو نفسه بعد ذلك من التخلص منها.

في نقده لبنيامين، وفي حكاية بابل وفي ترجمات الإنجيل، أراد طه أن يعزل الفلسفة عن الدين وعن «الفكرانية» وعن علم الترجمة، مستعيدا تصورات كونت و كارل بوبر لتطور أشكال المعرفة من الميتوس الأسطوري الديني نحو اللوغوس الوضعي المنطقي[116]، نحو الإعتراض على أطروحة اللغة الخالصة عند بنيامين التي ذمها بسبب حجتين أساسيتين انقلب عليهما بعد ذلك بكل غرابة:

«الحق أنه لا يمكن قبول دعوى اللغة الخالصة، ولذلك نورد الاعتراضين التاليين عليها:

116- طه، الترجمة، ص 61

أ- أن تصور هذه اللغة كان ثمرة الخروج من عملية الترجمة إلى عملية التفلسف، ذلك أن صاحبه توصل إلى هذه اللغة بالاشتغال بالفلسفة الترجمة)، وليس بالاشتغال بعلم الترجمة، بينما المطلوب هو الحصول على لغة كلية عن طريق العمل الترجمي وحده؛ وقد أقر بنيامين باستناده إلى الفلسفة في استنباط هذه اللغة، فقد جاء هذا الإقرار في سياق قوله بأن من أخص أوصاف الروح الفلسفية الحنين إلى هذه اللغة الخالصة التي تنبئ عن نفسها في الترجمة.

ب- أن هذا التصور الفلسفي للغة الخالصة ينبني على جملة من المعتقدات الدينية: اليهودية والمسيحية، منها اعتقد البدء، الذي يجعل من الكلام الأصل في الوجود، والمعتقد الكلمة الروحية، وهو يجعل مرتبة اللفظة المفردة أشرف من مرتبة الجملة المركبة، و(معتقد نزول المخلص)، وهو معتقد يجعل الانسجام يعم بين الألسن كما يعم بين موجودات العوالم بعد أن يتواصل نمو هذه الألسن إلى حين ظهور هذا المخلص، بالإضافة إلى كون هذا التصور الفلسفي ارتبط ارتباطا بالنص القدس الذي أقيم مقام النص الأمثل لممارسة الترجمة والتجلي اللغة الخالصة .

وواضح أن الدمج الصريح لمعتقدات دينية مخصوصة في مدلول اللغة الحالمة يبث فيها عناصر خارجة عن مقتضيات العقل كما تحددها الممارسة الفلسفية بوصفها الممارسة المعرفية الأشمل، لذلك تكون هذه اللغة فاقدة للشمولية التي مبناها على العقلانية المجردة وراسخة في الخصوصية التي مبناها على الفكرانية الدينية» .[117]

لقد كان نقد اللغة الخالصة نقدا شكليا بعيدا عن ذلك العمق الذي نجده في أبراج بابل عند دريدا أو هيدغر أو بنيامين أو غيرهم. لقد سلم نص طه عبد الرحمن بعناصر أساسية في عملية الترجمة يشترك فيها هؤلاء الثلاثة دون

117- طه عبد الرحمن، نفس المرجع، ص: 68.

أن يمحص الاختلافات الممكنة بين الشرق والغرب وبين الإسلام والمسيحية واليهودية، وبين القرآن و التوراة والإنجيل.

نقل طه عبد الرحمن هذا النزال دون أن يتدخل فيه، ورغم عرضه لأهم هذه الأفكار، إلا أن أسئلة كبيرة غابت هنا، وأسهم غيابها في سقوط الترجمة التأصيلية التي اعتمدها، في تبعية غير واعية لهموم الترجمة كموضوع فلسفي وجودي، كما رأينا فيما سبق.

غاب سؤال الباعث على الترجمة، وغابت مقارنة القصدية المسيحية بأختها الإسلامية، كما غاب سؤال طبيعة اختلاف هواجس العلاقة بين الترجمة والفلسفة في الإسلام، بعد أن ابتلع التحليل الطهائي تلك العلاقة وتلك المسافة، التي يكشف نصاعتها وحجمها تمرد دريدا على هيدغر لتنبو لنا على السطح مركزية النص العبري وقلق النص الألماني وتبعية صنوه الفرنسي.

غابت عن الترجمة التأصيلية أسئلة الخصوصية الإسلامية، فالتحليل الهيدغري الوجودي يدعو إلى العودة إلى الذات، ودريدا يدعو للاختلاف، والتداولية تدعو للالتصاق باللغة الطبيعية وبالمجال التداولي الخاص، ورغم ذلك لم تتمكن الترجمة التأصيلية لطه عبد الرحمن من أن تراعي مركزية النص العربي القرآني الذي أثر إن لم نقل أنه أسس الفلسفة وحرك الترجمة منذ أن بدأ العرب يخطون في العهد الإسلامي.

يبحث القول الطهائي في الترجمة، عن البرهنة إبستمولوجيا على الترجمة الفلسفية من خلال تمييزها خارجيا عن مثيلاتها. الأصالة في الترجمة تكون بهذا التصور، من خلال تحرير الترجمة الفلسفية من «فكرانية» الدين والمعتقد، أي حضورهما الإيديولوجي المحرف عن المعنى الفلسفي للترجمة وعن خصوصياتها كعلم قائم بذاته له قواعده وأصوله التقنية اللفظية.

في مقابل الغوص العميق لدريدا وأشباهه من فلاسفة الغرب داخل قضية الترجمة كإشكالية فلسفية، يكتفي النص الطهائي على قوة قدرته التلخيصية

للمتون التي تعرضت لهذه الإشكالية، بالمرور نحو الإشكال الإبستمولوجي المهووس بتحديد مجال الفلسفة الذي يكدر صفوه حضور الفكرانية الدينية وحضور الخصوصية الترجمية بدل المنطقية الشمولية التي تتخذها الفلسفة وسيلة لبناء اللغة الكلية الخاصة بها، أو ما يدعوه طه بشمولية الفلسفة، ثم أخيرا بطابع اللفظية التي تعارض في نظره معنوية الفلسفة.

يبحث الفيلسوف التداولي من خلال هذه الثنائيات عن تصور طريق وسط لأطروحته، متوسلا ذلك بنقد الأطراف لأجل الانتصار للطريق الثالث بينهما، لكن هذا التصور تعتريه إشكالات عديدة بسبب التداخل الذي يعتري هذه التقسيمات التي وضعها إطارا لهذه المحاولة الإبستمولوجية.

انشغل طه بمحاولة نزع الترجمة الدينية عن علم الترجمة، وهو أمر لا يستقيم كثيرا، فنقده للغة البنيامينية المعتمدة على التصور الديني وعن فكرانيته العقائدية يراها بعيدة عن الجوانب التقنية والعلمية في الترجمة، فاللغة الألمانية لم يكن لها من وجود متميز وحقيقي قبل أن يكتبها لوثر، وكما يرى ذلك جورج مارش فإن البلدان البروتستنتية أعلنت عن أدبها الوطني من خلال ترجمة الكتاب المقدس للغة العامية، بل يرى هذا المفكر أن تأثير الكتاب المقدس المترجم إمتد أثره إلى كامل التاريخ اللغوي للأمة[118].

ويرى أيضا فرنالد Fernald أن الكثير من خبراء اللغة الإنجليزية يعتبرون أن هذه اللغة، وإن كانت قد ولدت بسبب غزو القبائل الجرمانية، ثم الغزو الروماني الذي أرسى مكانة اللاتينية في اللسان الانجليزي، إلا أن تأثير أدب شكسبير ذي الأصول الكاثوليكية وترجمات الكتاب المقدس عند ويكليف ووبندل وغيرهم أثرت كثيرا على بريطانيا، بل أنها وبعبارة جارنيت Garnett

118- Fernald, J. C. (1921). *Historic English. United States: Grosset & Dunlap*, p179.

«اقترضت بشكل أو بآخر من الكتاب المقدس، وتأثرت به إلى حد أنها قامت بتجنيد البطاركة والأنبياء باعتبارهم مواطنين تابعين لها»[119].

لقد كانت ترجمات الكتاب المقدس تعبيرا آخر عن الاستقلال السياسي وعن نوع جديد من المواقف السياسية تجاه السطوة الكنسية وتحالفاتها السياسية وتجاه وجودها الاجتماعي. لقد أسست الطباعة والترجمة لمرحلة لغوية جديدة في العالم الغربي، انتقلت فيه لغة الجزيرة المعزولة «الإنجليزية» نحو العالمية لتصبح أقوى لغات العالم، ولتستقل اللغة الألمانية بنفسها كمعبر عن القومية، ولتلد الفولجاتا اللاتينية لغات عامية جديدة تحولت من الصوتية إلى الكتابة ومن العامية نحو الرسمية.

لم تكن الترجمة نقلا فقط، لقد كانت الترجمة ونشوء اللغات الأوروبية موقفا لاهوتيا وفكريا جديدا. لقد كانت نقدا سكولاستيكيا، وتمردا على الكنيسة، وبحثا جديدا للملكيات عن إستقلال سياسي عن حاضرة الفاتيكان، التي أرهقت الملوك والأباطرة بحقها الحصري في تنزيل الكتاب المقدس على رعاياها وعلى أسيادهم.

الترجمة هنا، هي ثورة مفاهيمية، وليست فقط استنساخا يبحث صاحبه عن إرادة معينة للكاتب، لكن محاولة نزع هذه الفكرانية كما يسميها طه عبد الرحمن، قد تغدو نزع الكل من الجزء لا الجزء من الكل. لقد نشأت اللغة، التي يريد أن يحررها طه من الدين، من الدين نفسه ومن تعاليمه الجديدة التي حملت أفهاما جديدة.

كيف للغة الألمانية العامية أن تصل إلى هذا العمق الفلسفي، لولا تلك الهبة اللّوثرية، التي عجنت بماء اللاهوت الدارجة الألمانية لتقدم للبروتستنتي على أرضها خبزا مسيحيا بنكهة قومية؟ لقد طور الدين اللغة الألمانية، ومن

119- Garnett, Richard, and Gosse, *Edmund. English Literature*: From Milton to Johnson, by Edmund Gosse. United States, Grosset & Dunlap, 1903, Vol1, p 204.

خلاله وفي نقاشه المتمرد نشأت الفلسفة الألمانية العتيدة المتمردة في نهجها، المعقدة في تعبيراتها الخاصة. كيف لهيدجر أن يثور على اليونانيين المتقدمين، ويرجع في بحثه الأنطولوجي إلى ما قبل أفلاطون وسقراط، لولا تلك النظرة الناقدة للاهوت الإغريقي المسيحي الذي أثاره مارتن لوثر حين دعا للعودة للنص الأصلي الأول، نص العهد القديم؟

عاش العالم الغربي المسيحي على أزمة العلاقة مع النص المكتوب المشترك أولا مع اليهود السابقين، وثانيا مع التجسد الكنسي للمسيح في الكاثوليكية والأرثوذكسية الذي فتح الباب على مصراعيه أمام نقاشات لاهوتية، شقت الكنيسة منذ القرون الأولى حتى ظهور البروتستنتية التي استفادت من عوامل شتى لخلق الواقع الجديد. كان النقاش حول ألوهية المسيح في المجمعات التاريخية التي تضامت وتشاحت لأجل إثبات الحقائق اللاهوتية أو للرجوع عنها.

هذا السياق التداولي بالمعنى الذي نلمسه أحيانا فيما يدعو إليه طه عبد الرحمن، كاد أن يغيب كليا في فهمه للترجمة وفي تحرير محل النزاع فيها. لقد كان نقده للغة الخالصة لبنيامين غير منسجم مع طرحه التأصيلي للترجمة الذي ختم به كتابه. ليست الفكرانية الدينية عقائد ومفاهيم تبحث لنفسها عن الوجود داخل النص، بل كانت أحيان كثيرة منشئة للألفاظ نفسها ولمعانيها لأن اللغات الأوروبية هي لغات حديثة مقارنة مع اللغات السامية، كما أنها لغات تختلف في بنيتها وقواعدها واتساعها عن غيرها من اللغات، وهذا يفتحنا على ملمح آخر من ملامح القصور الذي طبع التصور الترجمي عند طه عبد الرحمن بسبب انشغاله المبالغ فيه في تحرير قول فلسفي جعله القاعدة داخل أنماط معرفية تساويه وتقاربه، إن لم تصاوله أحيانا مصاولة، في التنافس على قيادة الفهم والتأثير على نظر الناس للعالم وعلى أساليب السلوك فيه.

ينقلنا النقاش الدريدي البنيامني حول الترجمة إلى إشكالية الانتقال اللغوي للمفاهيم الذي عرفته اللغات الغربية المسيحية اليهودية منذ ما قبل الميلاد. نشأت لغات عامية كانت اللاتينية أهمها، والتي حاولت أن تنقل النص المقدس نحوها. ولن نضيف جديدا، إن استعدنا النقاش المسيحي حول شرعية الترجمة نفسها، فأتباع مارتن لوثر وويكليف أحرقوا مع أناجيلهم المترجمة، كما أن الكنيسة ظلت أزمانا طويلة رافضة للترجمة ولصد إمكانية إطلاع العامة على النص المقدس المكتوب المحفوظ.

وفي التراث اليهودي لا زالت قراءة النص حكرا على الرجال فقط دون النساء، بل حتى على رجال الدين الذين يظلون هم المبرزين لفهمه من خلال التأويلات التلمودية التي حلت محل العهد القديم، كما حل رجال الدين مكان الرسل واحتلوا مكانة الإله الدينية والإجتماعية في المجتمع العبراني.

لقد نشأت الهيرمينوطيقا وعلوم التفسير والتأويل اللاهوتي من هذه الأزمة في علاقة النص المقدس بمخاطبه وباللسان وبمعانيه، ثم انتقل الإشكال مع الترجمات نحو تهمة الخيانة التي اجتاحت ناقلي النص عبر التاريخ، والذين اعتبروا أحيانا هراطقة وأنبياء كذبة، ليحتل التراجمة مكانة عالية كمكانة الأحبار اليهود في قراءة النص والتحدث باسم السماء.

هذا السياق البراديغمي كان مؤثرا على الفلسفة التي نبتت من لاهوت القديسين الذين ترجموا ابن رشد وابن سينا، ثم عادوا نحو النصوص الإغريقية التي أثرت وتأثرت بفلاسفة اليهودية منذ فيلون حتى ابن ميمون، كما تأثرت بلاهوتية أغسطين والقديس توماس الأكويني وغيرهم.

إن مركزية الترجمة هنا هي مركزية بابلية بالمعنى الدريدي الراجع نحو تاريخ التطور المعرفي الديني والفلسفي للثقافة المسيحية اليهودية التي لا زالت تقر بهذه الأصول كما يرى ذلك هنتغنتون وهابرماس وغيرهم من

الفلاسفة المعاصرين. وهذا المجال التداولي يفرض بنيات مفاهيمية للتعامل مع إشكاليات ذات خصوصية مرتبطة بهذا المجتمع وبتاريخه الخاص.

رغم أن طه عبد الرحمن قد أشار إلى العلاقات الرابطة بين الديانات السماوية والفلسفات الغربية، إلا أن نصه لم يكن حذرا تماما الحذر من تأثير هذه الخصوصيات على مشروعه التأصيلي في الترجمة الفلسفية، وفي رؤيته للفلسفة الترجمية، لا في فصله بين لفظية الترجمة التقنية وقصدية الفلسفة، أو في عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة الدينية.

ولكي يتضح هذا المعنى فلنرجع للغة العربية التي بها تكلم وعنها كان ينافح في مشروعه الفلسفي العربي. الإشكال الذي وجده النص العبري والآرامي حين أراد أن يتنزل في لغات العامة من اللاتينية وحتى الإنجليزية، لم يكن فقط بسبب دوافع دينية أيديولوجية او فكرانية، بل لأن هذه اللغات كانت لغات فقيرة وهزيلة لخلوها من المعاني الدينية أولا، ولطابعها الصوتي الشعبي، فأغلبها لم يكتب إلا في عصور متأخرة، بل إن الكثير من المترجمين الدينيين كانوا هم من إختار للغات حروفها بجانب الغزاة الذين فرضوا ألسنتهم بالقوة.

لم تسع اللغات الحديثة ما وسعته اللغات القديمة المتأصلة من معان، فظل الإشكال قائما بسبب غنى اللغات الأصلية وضيق اللغات الحديثة، ليصبح التأويل ونحت المصطلحات عادة جارية وضرورية لا تفرضها فقط المستحدثات والإختراعات، بل تفرضه المعاني الغائبة عن العقل وعن التصور والدين والفكر الخاص بهذه اللغات.

في مقابل هذا، لا ينطرح عندنا نفس الإشكال في اللغة العربية، فاللغات الاشتقاقية عموما هي لغات غنية وقادرة على توليد المصطلحات، كما أنها واسعة وكثيرة الألفاظ التي تميز من خلالها المعاني بدقة أكبر. وقد جمع الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه الضخم أكثر من 12 مليون مفردة عربية دون تكرار جذري من خلال نظام حسابي منطقي مضبوط، في مقابل اللغة الإنجليزية التي تحصي كأوسع لغة حالية 600 ألف مفردة. العربية أيضا لغة

إعرابية، توظف المنطق وتنحت الكلمات، وتحاكي الأصوات في بناء الألفاظ في مقابل اللغات الأخرى[120].

هذا الغنى اللغوي الذي جعل العربية تضع للأسد أكثر من مئة إسم، كل مرادف يصف غير ما يصفه صاحبه، وبانعزالها النسبي عن المحيط الثقافي دون أن تغيب عنه قبل الإسلام، أصبحت قادرة على حمل المعاني القرآنية الدقيقة التي أعجزها النص البليغ الملتصق بالحياة العربية وباللسان العربي، المتعالي في معانيه عن أعرابية الأعراب وعن فاحش القول.

اللغة العربية كلغة سامية لم يحدث لها انقطاعات تاريخية كما وقع للعبرية التي جمدت أزمانا عديدة قبل أن تعود لها الحياة كلما اجتمع اليهود وانتصروا، بل ظلت لغة العرب منذ القديم وارتبطت بقبائل بعينها تسكن منطقة جغرافية معينة ثابتة، بل تجاوزتها مع الإسلام منتشرة في الأرض.

هذه المميزات التي يفيض بها اللسان العربي لم يراعيها كثيرا النظر الطهائي بسبب تركيزه على النقاش اللغوي الغربي، الذي حسم منذ دي سوسير تاريخ تطور اللغات وبنياتها وتصنيفاتها، فأصاب تحليله عيب الإستقراء الناقص الذي أهمل عن قصد جوانب الغنى في اللغة العربية ليجعل منها لغة شبه ميتة، بعد ان تخلف ناطقوها ثقافيا وحضاريا وفلسفيا عن غيرهم من الأمم المعاصرة.

لغة القرآن ولغات الإنجيل والكتاب المقدس

كانت اللغات الشرقية ولا زالت لغات دينية، وعلاقة اللفظ بالمعنى فيها علاقة أساسية لفهم نشوء جميع اللغات. «في البدء كانت الكلمة» قولة رفضها طه عبد الرحمن في نقده لبنيامين، لكنها مؤكدة ومقبولة في القرآن

120- أنظر: مهند الفلوجي، معجم الفردوس: قاموس الكلمات الانجليزية ذوات الأصول العربية مع مقدمة الفردوس مغامرات اللغة العربية وجهادها عبر التاريخ، دار العبيكان، 2012 .

الكريم الذي قال: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»[121]، فالخطاب هنا واقع قبل الكينونة، والدال هنا وجد قبل المدلول.

لقد رفض طه عبد الرحمن حضور الدين في اللغة، لأنه أخل باللغة وبلبلها كما يقول دريدا. فكلمة الأب والإبن والرب والإله والولد كانت أساس نقاشات لغوية لاهوتية حادة انفتح منها وخلالها تصورات عقائدية مختلفة وأساسية في حياة المسيحية منذ قرونها الأولى. بمقابل هذا لم تكن الإنشقاقات التي وقعت في الإسلام وليدة الترجمة أو نقاش الطبيعة اللاهوتية للرسل والأنبياء. لقد كان الصراع على الحكم كما قال الشهرستاني أساس تفرق النحل والمذاهب، ويرجع بعض دارسي التاريخ الإسلامي عوامل الاختلافات العقدية نفسها إلى تصورات سياسية وأيديولوجية واضحة.

من جهة أخرى، تعرب اللسان الفارسي والرومي القادم إلى الثقافة الإسلامية بدل أن تتم ترجمة النص إليه. لم تطرح في التاريخ الثقافي الإسلامي مسألة الترجمة بالحدة التي طرحت في الغرب بسبب سيادة اللغة العربية القرآنية، وبسبب مركزية القرآن الكريم، وبنائه للمعاني الجديدة داخل نص لم تتعدد نسخه وطبعاته، وظل مقروءا إلى اليوم نطقا وكتابة.

لقد كانت ثقافة العرب ثقافة شفهية تدون من خلال الحفظ، وزادت الكتابة من مركزية النص القرآني في بناء المجال التداولي العربي الذي أصبح إسلاميا حتى عند المسيحيين الشرقيين وغيرهم من الأمم المحيطة بالعرب، ورغم أن حركة الترجمة التي قادها العباسيون قد طرحت عليها بعض الإشكاليات المتعلقة بترجمة تراث الأقدمين، فإن النص العربي الفلسفي ظل رشيقا وقادرا على تعريب المعاني ونقلها نقلا تبادليا غابت فيه وثنية اليونان وألفاظهم التي أصبحت اليوم سائدة في الخطاب الفلسفي.

121- سورة يونس، الآية 82.

قبل أن ننظر في مشروع ترجمة القرآن الكريم الذي يقترحه علينا المفكّر التداولي، لابد أن نرجع مرة أخرى إلى جذور هذه الفلسفة في منبعها الأمريكي، وإلى السياقات التي صاحبت نشوءها وتطورها.

تبدو الفلسفة البرغماتية ومقابلها الديني، اللاهوت العملي، وجهين معرفيين منسجمين مع سياقات التطور الثيولوجي الذي عرفه العالم الجديد منذ انتشار المذاهب البروتستنتية فيه. والبروتسنتية كما نشأت في مبدئها الأول، كانت حركة معارضة لسيطرة الكنيسة على مقدرات الضعفاء وعلى تفسير الدين، وعلى مفهوم الخلاص وعلى المخلص.

نظر مارتن لوثر إلى الإنحراف الخطير الذي تعيشه الكنيسة التقليدية ببعدها عن الكتاب المقدس الذي صادرت الحق في قراءته وتفسيره خارج مصالحها وخارج أسوارها، ودعا إذ ذاك المحتج مارتن لوثر إلى تجاوز الوسائط الحاجبة عن المعين الأول، الانجيل كلمة المسيح، وإلى العهد القديم مصدر الشرائع والحقائق. حمل الفكر اللوثري هواجس جديدة، تناقض الهواجس اللاهوتية المسيحية. حمل لوثر هاجس تبسيط المسيحية للشعب، وتجاوز الطقوس، والبحث عن تصورات عقدية جديدة تربط المسيحي بالعمل الصالح، بدل صكوك الغفران، وبالنص بدل الفكر، وبالمسيح المخلص بدل الكنيسة الرسولية المخلصة.

لقد كانت البروتستنتية التي ترعرعت في ألمانيا وأسست اللغة الألمانية الجديدة، انقلابا تاريخيا كبيرا في المسيحية و وفي أسسها الدينية والفلسفية والطقوسية جملة واحدة. ورغم استدراك مارتن لوثر للخطأ الكبير الذي جناه تمسكه بالتوراة، من تعظيم دور اليهود كمفسرين للنص المبهم، وكشارحين للشرائع وكمبلغين عن الإله، فإن هاجس النص وسياقاته ومعانيه سيظل لازمة لا تنفك عن الثقافة البروتستنتية وعن لاهوتها وعن الفلسفات الدائرة في فلكها. استفادت اللغة الألمانية والفكر الألماني من الوافد الجديد. لقد كانت النسخة الألمانية من الإنجيل التي كتبها مارتن لوثر في وقت قياسي، ودبجها

برسالته الشهيرة في الترجمة، تصورا جديدا لعلاقة اللاهوت بالناسوت، ولعلاقة اللغة الطبيعية باللغة المقدسة لغة الكتاب الإلهي. بحث مارتن لوثر عن عبارات الشعب الألماني البسيط ليترجم المعاني الدينية العميقة، ورجع إلى النسخ الأولى من الإنجيل باحثا عن أطروحة جديدة في قراءة الكتاب وفي ترجمته وتفسيره. ومن هنا نشأ لاهوت البروتسنتية، وفلسفتها وثقافتها التي انتشرت في العالم القديم والجديد.

في هذا السياق الديني، تم تصوير اللوثرية كلاهوت يهودي أصلي، وإلى المسيح كرجل يهودي أولا قبل أن يكون الرب المخلص، ومع هذه الدعوة، سيحظى النص وإشكالاته واللسان الذي كتب به بقيمة كبيرة عند البروتستنت، الذين أضافوا إلى دعوتهم التطهرية، دعوتهم نحو العمل واعتباره مفتاح السعادة، تجاوزا للغيبيات الخرافية التي اعتاشت عليها الكنيسة طيلة قرون الانحطاط المسيحي.

هاجر هذا اللاهوت وثقافته نحو أمريكا ليؤسس مذاهب جديدة، بعد أن انزرعت الأنجليكانية في بريطانيا، وليعيش الإنسان الأمريكي على هذا اللاهوت وعلى أسئلته وداخل مجاله «التداولي البراديغمي». هذا السياق أثمر اللاهوت العملي كتيار مقابل للاهوت النظري المفارق، وأنتج الفلسفة البرغماتيكية كسؤال فلسفي باحث عن التوفيق بين الدين والفكر والمجتمع.

يسعى اللاهوت العملي لتوسيع دائرة الدين بإخراجه من طقوسيته ومجاله المحدود نحو المجتمع، وتسعى البرغماتيكية اللاهوتية نحو التوفيق بين الدين والفلسفة. خطان متكاملان ومنسجمان مع النسق الثقافي الذي أنتجهما ومع أهدافهما، ومع السؤال المطروح الباحث عن جوابه.

يبدو البحث عن اللغة الطبيعية، وعن هيرمينوطيقا النص، وعن المعاني المشتبكة مع الواقع مفهوما ومبررا، لأن النص نفسه هو تراث مشترك لديانتين مختلفتين، اليهودية والمسيحية، ولأن هذا النص تداولته الألسن اليونانية والآرامية والعبرية و اللاتينية وتوزع معناه بين القبائل، كما توزعت عقائده بينها.

لقد ورثت البروتستنتية عن مرضعتها اليهودية الهوس بتفسير النص، وبإخراجه نحو سياقات جديدة يتطلبها القارئ له. التوراة الشفهية أهم من التوراة العملية، واللغة المترجم إليها النص أهم من اللغة التي كتب بها أو نقل بها. أسئلة وسياقات لا يمكن فهمها دون الغوص في العقل اليهودي والعقل البروتستنتي التابع له منهجيا في قراءة النص المقدس، ودون فهم الهواجس التي تحرك القارئ والفيلسوف الذي يعيش داخل هذه السياقات.

في عالم آخر، وفي سياق تاريخي آخر، وأمام وحي إلهي آخر، لم يعش أزمة التغيير، ولا أزمة الترجمة، ولا أزمة تعدد النسخ، ولا تغير العقائد التوحيدية الكبرى، يؤاخي طه عبد الرحمن في درسه عن سؤال العمل بين الترجمة والقول الثقيل الذي هو القرآن، بل يفرق في ذلك بين أشكال متعددة من الأداء.

والأداء مصطلح، إن قبلناه بمعناه القرآني النبوي، نجده أشمل بكثير من معنى الترجمة، لكن لم اتجه طه عبد الرحمن نحو المقابلة بين نزول الوحي على قلب رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم، وبين الأداء والترجمة؟ ولم وصف الأداء بالجبريلية، والبروميثية؟

قد يبدو مبررا إلى حد ما استعماله لمصطلح البروميثية للدلالة على اختلاس المعرفة من غير إذن أهلها، رغم أن مصطلح الاستراق الذي ذكره القرآن الكريم يبدو أكثر مناسبة وانسجاما وتبادلية مع وصف هذا المعنى الذي حدده النص، لكن توصيف الترجمة التداولية الصحيحة من وجهة نظره بأنها جبريلية، يرجع بنا إلى المنبع المسيحي لفهم طه عبد الرحمن لمسألة الترجمة.

من جهة، يحيل النص المسيحي في ما يختص بالترجمة إلى نصوص مهمة في رسالة كورنثيوس، فالروح القدس حسب القصة الإنجيلية، حل في أتباع المسيح من خلال ما سماه طه عبد الرحمن بالإذن الخصوصي ليتكلموا من خلاله بلغات مختلفة داعين للمسيح. الأداء هنا جبريلي، ومأذون، كما أنه يتوفر فيه الشرط الثالث للترجمة التأصيلية عند طه وهو شرط الغياب عن

الشعور وترك الروح القدس يتكلم بدل المتكلم، وهو ما نلمسه في القصة الإنجيلية، وفي تفسيراتها المتعددة.

وهذا المعنى لا نجده غائبا عن مارتن لوثر في ترجمته التداولية وفي رسالته المؤسسة التي دافع فيها عن ضرورة تقريب المعنى بلفظ طبيعي مستعمل يفهمه الإنسان الألماني البسيط دونما حاجة لتعقيدات الاصطلاح اليوناني أو اللاتيني أو غيره. فهل يعيش القرآن الكريم هذه المعضلة النصية كي يعيشها في الترجمة؟ وهل يحتاج القرآن الكريم إلى الإذن المخصوص المباشر أو غير المباشر لممارسة عملية الترجمة؟

لقد أدخل طه عبد الرحمن نفسه في متاهة غريبة عن القرآن الكريم، وهو يبحث عن صياغات بروتستنتية يعيشها النص الإنجيلي في سياقات تبادلية مختلفة، ليسبغها على الدين الإسلامي دون مراعاة للإختلافات الواقعة بين الأديان. خرج النص الطهائي من البناء الفلسفي الحجاجي، نحو تصور تصوفي مسيحي غامض لماهية إذن الترجمة هذا، الذي يحتاج صاحبه، «إمتلاء الجوف من الإيمان وإيجاد روح مخلصة تحمله نحو التعالي، وإلى الخروج عن شعوره وإلى توحده مع وجدانه».

في القرآن الكريم تأكيد على الإعجاز اللساني العربي لهذا الوحي الإلهي، ولخصوصياته التي اختلف بها عن الكتب السابقة، وفي ملمح الترجمة هناك نصوص قيمة لزيد بن ثابت وأمر النبي له بترجمة التعاليم الإسلامية ومراسلة الأقوام الأخرى وكتابة القرآن الكريم.

تراث مختلف وكتاب مختلف وسياقات مختلفة مهما كانت التشابهات، بل إن التداولية البرغماتيكية تبدو بريئة إلى حد كبير من هذا التعسف في طرح إشكالات غير موجودة على القرآن الكريم وفي العقيدة الإسلامية التي استطاعت قبل نشوء النظريات التداولية، أن تطأ أراضي الهند وباكستان وإيران وتركيا والتركمان، بل دخلت كل بيت وبر ومدر بأكثر الأساليب ليونة و«تداولية».

ليس الخطب هنا في معرض بناء رؤية علمية للترجمة وطرائقها وهي علم قائم بذاته، traductology، لكن الوقوف على تأثير عدم الوعي بالمناهج المستوردة دون تثبت عميق بحاجيات النص المدروس إليها، وبكيفية تبيئتها والاستفادة منها داخل حقول المعرفة المختلفة.

ورغم أهمية المدرسة البرغماتيكية سواءا في شقها اللساني الأدبي أو الفلسفي أو حتى اللاهوتي، فإن إنتزاعها بعوالقها الثقافية قد يهدد أي محاولة لتطبيقها بالفشل والإنحراف عن تحقيق أهداف نافعة عملية من خلالها.

الحاجة للترجمة

إصر المعنى في النص المسيحي، لا يقابله في الإسلام، لأن العقيدة أكثر وضوحا، ولأن القرآن الكريم نص لدين واحد، لم يتعرض للتغيير، وبقي ثابتا على مدى القرون السابقة محفوظا في الصدور قبل الكتب فهو نص مقروء له طلاوته الخاصة به، والتي يتمايز فيه الناس حسب استعداداتهم الإيمانية المختلفة.

ورغم أن ترجمة القرآن ليست مهمة سهلة، إلا أن خلو الدين الإسلامي من طبقة الإكليروس يجعل مهمة ناقل الفقه شبيهة بناقل النص من لغة لأخرى. فالفقه وإمامة الناس في الصلاة، بل حتى الفتوى، لا ترتبط في أحيان كثيرة بمؤسسات حصرية تنتج الإيمان وتختمه بأختامها الخاصة كما هو الحال عند الكاثوليك أو عند الأرثذوكس.

الإسلام نشأ نشأة تداولية طبيعية، في أكثر القضايا أهمية، وفي أقلها أهمية، لكن الإشكال لا يأتي من النص بقدر ما يأتي من بعض التأويلات المختلفة التي تتميز بها كل مدرسة أو مذهب داخل المجموع، لكن هذه الاختلافات لا تمس جوهر التوحيد، والرسالة وكافة الأصول الدينية الأخرى.

ليست اللغة هي الحجاب عن الخطاب الإلهي، ولا حفظ رسم القرآن، بل مسألة الهداية التي تتجاوز النقاش الفلسفي وتتعالى عليه بل حتى أنه في أحيان كثيرة يبدو غير قادر على إدراكها، ولذلك يبدو مصطلح الوجدان

الذي يوظفه طه عبد الرحمن للتعبير عن هذا العمق الروحي الإيماني الإنساني بعيدا أحيانا عن التصور الإسلامي للهداية.

النص الطهائي الذي ينقد ويتجاوز ناقديه، لا يملك أن يحدد العلاقة بين الدين والفلسفة، إلا بالقدر الذي يتخذ من الفلسفة التداولية وسيلة للدفاع عن الدين وعن تفهيم الدين، وبناء التصور الديني. وهذا يبدو استلابا آخر لا يقل خطورة عن الاستلاب المنهجي البرغماتيكي.

الحاجة للاهوت العملي أكيدة في مجتمع كاثوليكي فقدت العلاقة فيه مع الإله كل قنواتها ما عدا قناة الكنيسة وطقوس الاعتراف وأناشيد التوبة بين يدي الأساقفة. الدين الطقوسي يحتاج لاهوتا عمليا، بدل اللاهوت النظري. البروتستنتية هنا ضرورة ملحة لملء الفراغ الذي عاشت عليه الكنيسة الكاثوليكية والذي حاولت تلافيه في القرن العشرين مع نشأة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية ولاهوت السود ولاهوت النسويين ولاهوت البيئة.

يرى ليو شتراوس، وهو الخبير في علاقة الفلسفة اليهودية بالوحي، أن الإسلام واليهودية كلاهما يمتلكان وحيا شرائعيا، في مقابل الوحي المسيحي الإيماني الذي يفتقد للشريعة[122]. الشريعة the law هنا هي القانون العملي المنظم للحياة البشرية، فالعلاقة بين العقيدة والعمل في الإسلام واليهودية علاقة وطيدة أحرجت إلى حد كبير دور الفيلسوف اليهودي والإسلامي كما يرى ذلك شتراوس.

المسيحية لاهوتها فلسفي، ومباحثها ومباهجها الإيمانية تسطع من نور النظر الفكري الفلسفي. القديس أغسطين، وتوماس الأكويني، وغيرهم كانوا لاهوتيين قديسين وفلاسفة، كانوا مقدمين في مجتمعاتهم الدينية قبل أن يكونوا مقدمين في المجتمعات الفلسفية، بينما كان الأمر مختلفا في اليهودية والإسلام.

122- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing. United Kingdom: University of Chicago* Press, 1988, p9.

عملية الدين وشرائعيته، تجعله متجاوزا للنظر الفلسفي، وقادرا على احتوائه، في مقابل هذا، طبعت النظرية والتجريد الديانة المسيحية، وأرهقتها بمثالية متعالية على الواقع الدنيوي، اصطدمت بتطور الفلسفة ودخولها عصر التجريبية العلمية. لقد كانت البروتستنتية في جانبها العملي التجريبي، جوابا مهما لسؤال السياق الذي ضغط على البنية الثقافية الدينية، وكانت لعنات مارتن لوثر للغة الخشب البابوية شعار المرحلة ولغة الوقت والواقع، الذي تردد صداها منذ ذلك الزمن إلى اليوم.

عادت المسيحية إلى النص العبري بعد أن فارقته ردحا طويلا من الزمن، لتكتشف جذورا منسية ليهودية المسيح ولمركزية المخلص، ولنبذ الوسائط، ولمساءلة النص الديني المهجور، الذي تحول مع الزمن طقوسا واعترافات على مذابح الكهنة. هذا الدين الجديد، بحث عن لاهوت عملي شرائعي، نراه في تيارات الادفنتيست والميثوديست والسبتيين والأنجليكان.

في أطروحة ماكس فيبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، جواب آخر على سؤال اللاهوت العملي حين يبحث من خلال الفلسفة عن جوابه، وعن تأكيده. بحثت البروتستنتية عن خلاص عملي مادي وواقعي، يخرج الإنسان من غيبيته وخرافيته نحو تحقق نفعي للدين داخل المجتمع، ووجدت روح الرأسمالية في الخلق البروتستنتي الألماني قاعدة عمل ومنهج حركة وسلوك.

لم يستغن المسيحي الكاثوليكي كما البروتستنتي بعده عن لاهوت فلسفي يبرر وجوده وشرعيته واستمراره، فتأسس الأول على التراث التجريدي الهيليني وتأسس الآخر على فلاسفة الواقع من اليونان وغيرهم، بل وجد في البرغماتيكية التداولية، أو لنقل بعبارة أصح، انوجدت بها حلول لاهوتية لقضايا عالقة في نص الوحي، ومع الذات، ومع المجتمع ومع الدولة ومع الآخر.

لا يعني هذا القول أن التداولية سلعة غربية لا يجوز المساس بها، أو توظيفها، لكن هذا يعني أن طبيعة الاقتباس وأمانة النقل، تجعل القارئ أكثر

قدرة على ممارسة دور إيجابي مع النص الفلسفي المعتمد على هذه البضاعة الفلسفية متى فهمه واستوعب المخاضات التي أنتجته.

الإعلان عن المصادر، يمكن الباحث من توضح مصادر النقل التي استوعبها القائل، ومحاكمة الفكرة من خلال ردها لأصلها وعلاقتها به، والإحجام عن هذا الأمر، يجعل النص كيتيمة الدهر بدون أصل يرجع إليه، وهذا النوع من النصوص يقدم نفسه كنص نازل من عبقرية تكاد تكون «إلهامية» في مورد مختلف، وداخل نمط معرفي لا يقبل الإلهام مصدرا من مصادر المعرفة. النص الفلسفي لا يمكن أن يكون فتحا صوفيا، كما أن الفتح القلبي لا يمكن أن يقبل داخل الفلسفة، إذا لم يوافق طرائق الفلسفة ومناهجها النظرية والعملية.

الفلسفة البرغماتيكية هي بهذا المعنى ثمرة هذا التحول اللساني العملي النفعي البرغماتيكي الذي عاش عليه لاهوت أمريكا المتقلب في أرحام الفلسفات الدينية اللاهوتية اليهودية المسيحية. عودة إلى الوحي، وإلى محاولة تجميع العقائد المتناقضة بين اليهودية والمسيحية في بوتقة واحدة، وأنظر إلى الأنجليكانية اليوم وهي تعمد المشروع اليهودي الصهيوني في أرض فلسطين ناقضة تاريخ المسيحية التي كانت تتهم اليهود وتلعنهم لعنا أبديا لقتلهم السيد المسيح صلبا في أرض الميعاد.

الترجمة التأصيلية التداولية التي يدعو إليها طه عبد الرحمن، تتجاوز نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى نحو معنى أشمل وهو الأداء. وهي كلمة لها ثقلها التداولي حين نرجعها إلى السنة النبوية التي جعلت الأداء تبليغا بشريا صحابيا غير معصوم لعقيدة الإسلام ولمشروعه الدنيوي السماوي، ولم تكن الترجمة ولا الأداء في البيئة العربية البسيطة إلا شكلا متناغما ومنسجما مع حياة البداوة، ومع بلاغة القائل واجتهاده في إيصال المعنى نحو تلك الفطر المستعدة.

في القصة المسيحية المروية في إصحاح أعمال الرسل، وفي رسالة بولس إلى أهل كورينثيوس الثانية، تجسد نبوي وتصور لاهوتي للترجمة يخرجها

من آليتها البسيطة كوسيلة من وسائل الدعوة إلى مهمة رسولية ومعجزة إلهية ونفخة روحية من الملاك جبريل، وهذا ما تؤكده شروح علماء المسيحية لهذه القصة، قصة عيد الخمسين، الذي تكلم فيه الحواريون بلغات غريبة، ليقارن العلماء بين النبوة والترجمة ككلامين «جبريليين»، في مقابل التراث التداولي الإسلامي الذي حكى عن زيد بن ثابت وعلاقته باللغات الأخرى كمبلغ للرسالة وليس كمبلغ للوحي بلغات أخرى.

بين التداولية والهيرمينوطيقا والتأويل

هل يمكن للنص أن يتحرر من العامل النفسي الذي رافق وجوده في الفهم الإنساني؟

الهيرمينوطيقا موقف من التراث، قبل أن تكون موقفا من النص، وكما يقول بول ريكور فالهيرمينوطيقا تعبير عن عدم انتمائنا إلى تقليد متوارث. الهيرمينوطيقا هي أيضا محاولة لتخليص النص من الطابع النفسي بفهمه داخل سياقه. إنها تمثل عند الفلاسفة الغربيين مرحلة مهمة من مراحل التحرر العقلاني من التفسيرات الكنسية التي قيدت العقل وأعادت روح النقد وروح التحرر الإنساني.

لا يمكن للهيرمينوطيقا أن تنفك عن هذا السياق الذي انوجدت فيه، وانتمت إليه، وكذلك الترجمة. إن موت المؤلف والشاعر يماثل في رمزيته الاغتيال الأول للمسيح على صليب الإنكار في المجتمع اليهودي، ويماثل موت الإله عند نيتشه وسبينوزا.

لقد أسهمت البروتستنتية في خلخلة الفهم الموحد الذي ناضلت الكنيسة قرونا للمحافظة عليه من خلال طقوسها وتقاليدها ونظامها التعليمي ومجاميعها المسكونية. كانت صرخة مارتن لوثر المطالبة بعودة المركزية للنص وترجمة النص وتعميم النص «الفولجاتا» مرحلة جديدة في علاقة العقل الغربي مع النص المقدس لأجل قراءته وفهمه وتفسيره.

النص الفلسفي الغربي هو نص مكتوب في مقابل علم الكلام الإسلامي، وليس الوقت مناسبا هنا للتوسع في هذه المقارنة البراديغمية بين هذين النمطين المعرفيين، لكن أهل النص أو لنقل أهل الكتاب وجدوا تراثا مكتوبا حاملا منذ ألواح موسى العشر سيادة المخطوط والمرقوم على القول. الألواح المكتوبة والوصايا العشر، والتوراة والتلمود وحواشي الكتب المقدسة جعلت من الكتابة آلة الوصول إلى المعرفة، وأعطت مع توالي القرون واختلاف البلدان وهجرات الشعب اليهودي، ثم انتقال المسيحية من مركزية الشرق نحو مركزية الغرب في الفاتيكان، أعطت للترجمة والفهم اعتبارا كبيرا.

النص التوراتي كتب بلغات بلدان الشتات، فاليهود لم يعيشوا في التاريخ إلا نزرا قليلا من السيادة السياسية حاملين معهم إرث أنبياء بني إسرائيل لتلامس **أديان أسيادهم** ولغاتهم روح النص وشكله وفهمه، وحين أراد العقل الغربي المستيقظ منذ عصر الأنوار فهم الدين بعيدا عن سلطة الكنيسة، وجد أعظم إشكال في الورود على النص نفسه، الذي توزع معناه بين ديانتين كبيرتين قديمتين وبين أقوام ولغات وحضارات مختلفة.

النص التوراتي الذي يقدس الشعب المختار حسب الفهم اليهودي والذي يجعل من النبي موسى قائد الشعب، ومؤسس التوحيد، والذي يجعل من الأحبار والحاخامات التجسد الحقيقي لمنهاج الفهم والسير على خطى إسرائيل، هو نفسه النص الذي تعتبره الديانة المسيحية عهدها الأول والبداية الأولى لمجيء البشارة الكبرى لمخلص البشرية «الإبن».

لقد تأسس الاختلاف الحقيقي بين اليهودية والمسيحية على فهم النص وتأويله بعد أن اعتبر أحبار اليهود المسيح مجدفا ونبيا كاذبا يستحق الصلب، بينما اتخذت المسيحية منه رمز وجودها وتجسد الإله نفسه على الأرض.

في كتابه «الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي» يبحث هابرماس عن جذور العلاقة بين التراثين ببراعة كبيرة، في قراءة الجذور اليهودية للمثالية الألمانية، وفي الموقف العدمي من الموت ومن الوجود الملقى والزائف.

في كتابه القيم هذا، يرى هابرماس أن العلاقة الوطيدة التي ربطت الفلسفة الألمانية بالتصوف اليهودي لم تقتصر على اتجاه فلسفي معين دون الآخر، بل عمت على مجمل الفكر الألماني اليهودي.

يرى هابرماس أن الفيلسوف اليهودي الكبير روزنزويغ في كتابه نجمة الخلاص كان من أوائل المتأثرين بكيرغارد فيما يخص الفلسفة الوجودية. من عمق التصوف الكابالي المتأسس على ثلاثية الله والإنسان والعالم، خرجت نجمة الخلاص التي أطرت أطروحة هذا اللاهوتي. لقد عاد إلى النص التوراتي يستنطقه من خلال نقده للتيارات القانونية الطقوسية داخل اللاهوت اليهودي منتصرا للعرفان وللتصوف Gnose فاتحا بذلك للتجربة الإنسانية الفردية المكانة الكبرى للوصول إلى المعرفة.

إن الفكرة الكابالية القائلة بأن في اللغة سبيلا إلى معرفة الله، أعطت المكانة العظمى للغة والترجمة وللتأويل وللهيرمينوطيقا، وبعبارة هابرماس لقد رفضت المثالية اعتبار القانون كقانون معرفة وأحلت محله فنا جرى تأليهه»[123]. لقد انطبعت الفلسفة الألمانية بالبصمة اليهودية لا في منهج التفكير فقط، لكن قبل ذلك وبعده في منهجية طرح السؤال نفسه.

إن اجتهاد طه عبد الرحمن في صياغة خلاصات جيدة للأفكار الفلسفية الغربية لا تقابله للأسف نفس الجودة في فهم هذه الأفكار والإحاطة بها. «دعوى» يهودية الفلسفة الألمانية التي نقلها في كتابه «الترجمة»، وتبرؤه منها بعد ذلك، لم تترجم على مستوى البدائل الفلسفية التي طرحها لحل هذا الإشكال، بل إنه وعلى رأي الشاعر القائل: « داوها بالتي كانت هي الداء»، وظف أكثر من الفلسفة الغربية أكثر ما ينتقده فيها حين عرض أفكارها ويهوديتها.

إن عدم الوعي بالعمق الرابض في روح الفلسفة الألمانية يجعل صاحب النص غير واع وغير منسجم مع مقدماته الفلسفية التي طرحها ابتداءا. لم

123- هابرماس، الجذور اليهودية، ص55.

يكن صمت فنجنشتاين إلا استمرارا لفكرة الصمت الكابالي الصوفي الذي يترجم داخل التراث اليهودي استحالة إستخدام اللغة الخاصة[124].

وفي الترجمة والتأويل كان صاحب اللغة الخالصة بنيامين إبن هذا التوجه البار وأحد رواده. الرفض الذي نقرؤه لطه عبد الرحمن لا ينسجم في الحقيقة مع البدائل الفلسفية التي طرحها.

ترجع أطروحة الترجمة التأصيلية في كثير من ملامحها إلى تصورات فنجنشتاين وبنيامين التي ظلت أسيرة لهذه الروح العميقة. هذا السر البابلي الجديد الذي تحكمه الروح اليهودية الفلسفية الكابالية يضرب في أعماق الشخصية المسيحية اليهودية كما يرى ذلك هابرماس، ليس فقط بسبب الوجود البشري اليهودي وإسهامه في الفكر والفلسفة وخصوصا مع عصر الأنوار وعصر النهضة لكن أيضا بسبب وحدة النص الديني، والعلاقة التاريخية الرابطة بين المسيحية واليهودية.

إن هذا العمق في العلاقة قد يجد أيضا تفسيره في اللغة نفسها، لقد نقل مارتن لوثر النص المقدس إلى اللغة الألمانية العادية، وكذلك فعل الفلاسفة اليهود فالنص العبري الذي انتقلت معه الأفكار والمعتقدات لم يكن بعيدا عن الثقافة الدينية السياسية.

تجاوزت البدائل التي يطرحها طه عبد الرحمن هذه القضايا الأساسية في مسألة الترجمة، فخرج الجنين أسيرا لهذه الفلسفة التي أراد التخلص منها، بل إعتبر فكرته نهجا فلسفيا مستقلا وأصيلا وهو يخفي تحت ثيابه العربية الإسلامية جسدا يأكل ويشرب وينمو من مصادر غير أصيلة إلى أبعد الحدود.

إن الفلسفة التداولية التي يقدمها «فيلسوف المأصول» بديلا حقيقيا لهذه المركزية الأوروبية، تنقل المركزية نحو مدارس فلسفية لا تختلف كثيرا عن تلك الأوروبية.

124- هابرماس، الجذور اليهودية للفلسفة الألمانية، ص 65.

الروح التي نفخت في الوعي الأوروبي فكرة التخلص من ثقل التقاليد وبناء العقل الإنساني على أسس جديدة، هي نفسها تلك التي انتقلت نحو أمريكا بمشروع نقدي جديد داخل أرض جديدة، لم يحمل من الإخلاص للتاريخ الملكي الكاثوليكي ما تحمله أوروبا العجوز في أحشائها، وإن كان قد ولد منها.

هل انتهت الفلسفة الألمانية أم استمرت في العالم الجديد؟ هل انتهت البروتستنتية الأوروبية داخل أسوار القارة العجوز أم انتقلت نحو أمريكا للتأثير في مخاض بناء رؤية نقدية جديدة فلسفية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تكاد تلخص لنا حقيقة مشروع طه عبد الرحمن سواءا في بعده المنطقي أو اللغوي أو الوجودي، فالروح الجبريلية التي ترمزت هنا ليست سوى تلك الروح اللوثرية التي تصورت الترجمة عن اللغة المقدسة والدينية شكلا جديدا من التبليغ الرسولي لجوهر الدين نفسه.

وهذه المكانة السامية التي احتلتها الترجمة والكتابة واللغة في التراث المسيحي اليهودي لم تحتلها في الثقافة العربية الإسلامية التي دونت التاريخ والأحداث ودونت السنة السيرة النبوية، لتشكل جزءا أساسيا من التبليغ الديني العملي.

لقد قدمت الفلسفة الطهائية العمل الديني أو الدين العملي بديلا عن السيرة النبوية نفسها في التراث الإسلامي، بسبب هذا الاستلاب الذي وقع فيه «نصه المأصول»، وبدل أن نبحث عن ترجمة زيدية نسبة إلى زيد بن ثابت، أصبحنا نبحث عن المترجم الملاك أو عن المترجم الروح القدس أو المترجم الرسولي لتصبح الترجمة لحظة بعث ونبوة واستعلاء لغوي.

لم يكن استعمال مفهوم الترجمة الجبريلية، الناقض للترجمة البروميثية، وفيا في الحقيقة لروح اللغة الطبيعية وللتداولية في التراث الإسلامي، بل كان أسلمة لقضية الترجمة في الثقافة الدينية المسيحية اللوثرية البروتستنتية.

نجد في الإصحاح الثاني من سفر الأعمال كيف حلت الروح القدس في حواريي المسيح عليه السلام، وتكلموا بلغات مختلفة، فيما يسميه اللاهوت اليوم بموهبة التكلم بالألسنة، ولنقرأ هذه الفقرة من الإنجيل لنفهم الجذر اللاهوتي لهذا الفهم الترجمي الذي تسرب إلى فكر طه وفهمه لترجمة الوحي بعد ذلك:

«1- ولما حضر يوم الخمسين كان الجميع معا بنفس واحدة، 2 وصار بغتة من السماء صوت كما من هبوب ريح عاصفة وملا كل البيت حيث كانوا جالسين، 3 وظهرت لهم السنة منقسمة كأنها من نار واستقرت على كل واحد منهم. 4 وامتلا الجميع من الروح القدس، وابتداوا يتكلمون بالسنة اخرى كما اعطاهم الروح ان ينطقوا.5. وكان يهود رجال اتقياء من كل امة تحت السماء ساكنين في اورشليم. 6 فلما صار هذا الصوت، اجتمع الجمهور وتحيروا، لان كل واحد كان يسمعهم يتكلمون بلغته. 7 فبهت الجميع وتعجبوا قائلين بعضهم لبعض:«اترى ليس جميع هؤلاء المتكلمين جليليين؟ 8 فكيف نسمع نحن كل واحد منا لغته التي ولد فيها؟ 9 فرتيون وماديون وعيلاميون، والساكنون ما بين النهرين، واليهودية وكبدوكية وبنتس واسيا 10 وفريجية وبمفيلية ومصر، ونواحي ليبية التي نحو القيروان، والرومانيون المستوطنون يهود ودخلاء، 11 كريتيون وعرب، نسمعهم يتكلمون بالسنتنا بعظائم الله!». 12 فتحير الجميع وارتابوا قائلين بعضهم لبعض:«ما عسى ان يكون هذا؟». 13 وكان آخرون يستهزئون قائلين:(إنهم قد امتلاوا سلافة)14 فوقف بطرس مع الأحد عشر ورفع صوته وقال لهم:«ايها الرجال اليهود والساكنون في اورشليم اجمعون، ليكن هذا معلوما عندكم واصغوا الى كلامي، 15 لا الثالثة من النهار. 16 بل هذا ما قيل بيوئيل النبي. 17 يقول الله: ويكون في الايام الاخيرة اني اسكب من روحي على كل بشر، فيتنبأ بنوكم وبناتكم، ويرى شبابكم رؤى ويحلم شيوخكم احلاما. 18 وعلى عبيدي ايضا وامائي اسكب من روحي في تلك الايام فيتنبأون. 19 واعطي عجائب في السماء من فوق

وايات على الارض من اسفل: دما ونارا وبخار دخان. 20 تتحول الشمس الى ظلمة والقمر الى دم، قبل ان يجيء يوم الرب العظيم الشهير. 21 ويكون كل من يدعو باسم الرب يخلص»[125].

لا زال هناك في الثقافة المسيحية، نقاش محموم بين الأرثوذكس القبط والكاثوليك والبروتستنت حول فهم حادثة يوم الخمسين التي تكلم فيها الرسل بلغات كثيرة وقد كانوا يجهلونها قبل ذلك، بل اعتبرت الثيولوجيا المسيحية هذه الموهبة برهانا على صدق المسيحية نفسها وعلى استمرار الرسولية فيها. في مقابل ذلك، يرى منكرو المعجزة الحسية للتكلم باللغات أن القصة رمزية ومجازية تحتاج تأويلا خاصا بالبعثة وبفهم النص وفهم الدين المسيحي وهذه المركزية ترتبط بطبيعة النصوص الكتابية التي كتبت في فترات زمنية متباعدة وبلغات متعددة (اليونانية- الآرامية- العبرية- اللاتينية).

هذه الإشكالية لا تجد لها مكانا في التطور اللغوي الذي عرفته «دولة الإسلام» كنظام سياسي ديني، اعتمد مفهوم اللغة الرسمية بشكل تلقائي من خلال تعريب لسان المسلمين حيث برع في النحو اللغة وتأويل القرآن الأعاجم قبل العرب، بل انتشرت اللغة العربية وظلت الترجمة نحلة فلسفية وتقنية إدارية في الدواوين، حيث لم يحتج الفقهاء لترجمة القرآن أو الكتب الدينية، بسبب شيوع اللغة العربية، في اندماج تام مع النظام السياسي العربي.

وفرت عروبة الدولة انتشارا واسعا للغة العربية، كما أن المنظومة الإصطلاحية الدينية انتقلت إلى كثير من لغات المسلمين بشكل مباشر من خلال اعتمادها في صيغتها العربية نفسها على معناها الخاص بها والمرتبط بلغة الآخر، حيث احتفظت المصطلحات الدينية الإسلامية الأساسية بأصلها العربي، في اللغات الفارسية والتركية والاردية وغيرها.

125- سفر الأعمال، الإصحاح الثاني.

كتب القرآن الكريم أيضا بلغة واحدة، وجمع في عهد مبكر، وحسمت الدولة في ترتيب السور والآيات من خلال نظام موحد للكتابة والتنقيط والنطق. في مقابل هذا، انتقل النص التوراتي في رحلته الطويلة مع الشعب اليهودي في تغريبته القرونية من العراق وفلسطين ومصر مع دول الفرس والروم والهكسوس وغيرهم. وتحت هذه الدول انكتب النص بلغات متعددة، ثم جاء المسيح في مجتمع له لغات متعددة بجانب العبرية نفسها، وكتب النص الإنجيلي بعدة لغات، الآرامية واليونانية ثم ترجم بعد ذلك للغات أخرى، وانتقلت مع الترجمة قداسة الحرف وقداسة المعنى.

إن ما عاشته النصوص الكتابية في تاريخها الطويل يجعل للهيرمينوطيقا مبرر وجودها، خصوصا حين انفتح الوعي المسيحي على تعدد الفهم خارج التقليد الكنسي الذي جعل التأويل والترجمة حقا حصريا للكرسي الرسولي، الذي غاب فيه جسد المسيح وبقيت روحه في الكنيسة نفسها. بمقابل هذا، تقدست القراءة في القرآن الكريم، ونشطت ثقافة الرواية الشفهية وتوسعت وتحولت مع علماء الحديث ورواة القرآن إلى علوم دينية قائمة بذاتها. أهل الكتاب في مقابل أهل القرآن. بقي النص كما يقول الفقهاء محفوظا في الصدور لأن المنهج الأقرب إلى انتقاله بأمانة وحرفية كانت الرواية الشفوية، فالعرب كانت تحفظ المتون من رواية واحدة أو اثنتين، ولم تعرف الكتابة إلا عند أفراد من الناس داخل المجتمع الجاهلي وحتى الإسلامي بعد ذلك.

أثّر هذا العامل الأساسي في طبيعة النص القرآني كنص مقروء لا كنص مكتوب، أضف إلى ذلك حداثة وجوده وإختراقه للأدب والشعر والوعي العربي، لنجد أن الهيرمينوطيقا الكتابية قابلها في تطور العلاقة مع النص المقدس مسار مختلف في طبيعة حامل الوحي نفسه.

إن العلاقة بين الهيرمينوطيقا والتأويل، لا تهمنا هنا إلا بالقدر الذي تسلط الضوء على السياقات المختلفة التي نشأ فيها العلمان الدينيان الملتصقان بطبيعة النصوص المدروسة، وتأثير هذه السياقات على أهداف هذه العلوم ونتائجها.

هل يمكن هنا أن نطرح سؤالا يستفز القارئ كلما صدمه مصطلح تداولي، أو صدمه كلام مغسول تأنفه أذن السامع، عن علاقة النص الطهائي بالقرآن الكريم. ألا يحق لنا ونحن نبحث في النص، في صريحه ومضمونه عن مكانة القرآن الكريم في روح الدين وروحانيته؟

ليس الحديث هنا عن تلك الآيات التي تزين اللوحات الجدارية لكتبنا وأطروحاتنا، ولا عن تلك الإشارات العابرة التي تتوسل من خلال النص القرآني شرعنة اللغة التداولية الصناعية في أحيان قليلة لا كثيرة. إن السؤال هنا عن مركزية القرآن الكريم في هذا المشروع الباحث عن «الأصالة»، الصاد عن غير التراث الإسلامي العربي الأصيل.؟

قد نلتمس العذر لطه عبد الرحمن في تنكبه للمصطلح القرآني، ولجذره اللغوي ومركزيته في بناء المعاني، القدسية التي قد ينظر بها المتدين سواءا كان فيلسوفا أو غير ذلك إلى الوحي الإلهي باعتباره كلام الحق عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟ لكن حين نقرأ كتابه روح الحداثة، ونتأمل مشروع القراءة الحداثية للقرآن الكريم التي أعلن عنها قد نجد ملامح إجابة هذا السؤال.

يجمل طه عبد الرحمن القراءات الحداثية لآيات الله القرآنية في ثلاث خطط خاطئة لقراءة القرآن. خطة التأنيس الراغبة في نزع صفة القداسة، وخطة التعقيل الراغبة في نزع الغيبية، وخطة التأريخ القاصدة إلغاء حكمية القرآن وشموليته وإطلاقية قيمه وأحكامه.[126]

وفي مورد سابق، يفصل لنا طه عبد الرحمن معنى التعقيل هذا، الذي يمكن أن نستهدي به لفهم تداولي أعمق لروح الحداثة الإسلامية القرآنية التي يبتغيها صاحب النص. يشن هذا الأخير نقدا لاذعا على مسلمة التعقيل الغربية التي تنشأ عن إعتمادها على عقل أداتي مدر للأرباح في مقابل العقل

126- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**،ص205.

القيمي[127]. هذا العقل التقني الذي يريد أن يعقل كل شيء، يبدو في القراءة الطهائية عاجزا عن عقل نفسه وقاصرا عن تعقيل مديات أخرى تتجاوز الجانب المادي، حتى ولو استعان بالعقل القيمي. لذلك فالتعقيل الإسلامي يزيد من توسيع هذه الدائرة التعقلية من خلال «عقلانية وجدانية لطيفة دقيقة» تكشف عن الإشارات الوجدانية الداخلية[128].

إذن فالعقل الطهائي تختلف مستوياته وتتعمق نظرته عن النظرة الغربية نحو جوانب لا يحيط بها التعقل الأداتي ولا القيمي ويقصر عنها. وهذا التعقيل هو ما يمكن أن نفهم من خلاله رؤيته لتفسير القرآن الكريم وقراءته، إن ألزمناه بما ألزم به نفسه في هذا المورد.

وبعبارة أخرى، فإن خطة التعقيل المنصبة على قراءة القرآن الكريم تقوم بتوسيع العقل بدل نزع الغيبية، وتوسيع العقل هنا بمعنى تعميقه نحو تلك الجوانب الوجدانية التي غفل عنها العقل القيمي والعقل الأداتي الغربيان. ما معنى التعقيل الوجداني هذا الذي يقترحه طه عبد الرحمن بديلا عن العقل الناقص للغيبية. إنه الوجدان، وبعبارة تداولية إنه الشعور عند ويليام جيمس ولنظرته النفسية للدين. إنه التصور الفرداني النفسي للدين، المرتبط بالذاكرة الأصلية التي نوقشت من قبل في هذه الدراسة[129].

لقد بنى طه عبد الرحمن قراءته النقدية لأشكال التعامل مع الحداثة عند المفكرين العرب المعاصرين على استيرادهم من عقل غربي يجعل الحداثة متصارعة مع الدين، وهذا قد يكون صحيحا في جوانب كثيرة منه، لكنه بمفهوم المقابلة لا يحدثنا عن ذلك العقل الغربي المتصالح مع الحداثة أو بعبارته هو «الفعل الحداثي الغربي قام على التصارع مع الدين». فهل العقل الغربي الحداثي وما بعد الحداثي قام كله على التصارع مع الدين؟

127- نفسه، ص: ص 43

128- نفسه، ص: 44.

129- نفسه، ص: 205

إن تجاوز هذا السؤال والإجابة عنه، يحيلنا على البرغماتية التداولية كمدرسة متصالحة توفيقية بين الدين والفلسفة. إن المشروع الحداثوي الطهائي، يقوم على قاعدة غربية بوعي أو دون وعي. لكونها مدرسة تريد كما رأينا قبلا أن توفق بين العلوم الحقة وتطوراتها، وبين الدين والفلسفة. وهذه النزعة التوفيقية تختلف تماما عن تلك النزعة الرشدية الراغبة في توزيع وجوه النظر إلى الحقيقة والشريعة حسب مقتضى نظر كل منهما.

النزعة التداولية في الحقيقة تبني أنساقا مختلفة وغير متقاطعة للحقيقة، يتعايش فيها الحقيقي دينيا مع الحقيقي علميا وفق تقسيمات شبيهة بهذه التقسيمات التي يطرحها لنا طه عبد الرحمن في مشروعه لقراءة القرآن الكريم. إن تعقيل الغيب من خلال توسيع مدركه الوجداني لكي يشمل الغيب ويقدر أن يعقله، مطلب لا يقل خطلا عما انتقده المنتقد من معاصريه من المفكرين العرب، فهم وإن كانوا قد نزعوا عن الغيب صفة القداسة متوسلين فيه نوعا من البشرية التي قد تخفي عدم «إيمان كبير» بالحقائق الغيبية، فإن تعقيل الغيب لا يقل عن ذلك النهج. فهو يتمسك بالقداسة الشكلية كقولنا القرآن الكريم وتعظيمه وتبجيله بالألفاظ، مع إفراغ تلك العبارات من محتواها[130].

إن تعقيل الدين بهذا المعنى، يبدو «عقلا» له بالمعنى اللغوي الطبيعي لكلمة عقل عند العرب في لغتهم الطبيعية. والعقل هو وضع العقال، وهو حبل مفتول يبطئ سير الجمل والناقة كي لا تبتعد عن صاحبها. الدين المعقول، كما الجمل المعقول لا يستطيع أن يتحرك ولا أن يسري في ليل الوجود لينظر الغيب إلا مع وجود عاقله وهو ذلك الإنسان الغائب عن الغيب نفسه. لمن ستعطى مهمة تعقيل الغيب عند طه عبد الرحمن؟ هل الفيلسوف صاحبها؟

130- وتتضح هذه النزعة في العلاقة مع الخطاب القرآني ففي كتابه روح الحداثة، انتقد طه عبد الرحمن نزع الألفاظ القدسية عن المصطلحات الدينية كالقرآن الكريم، والنبي الكريم والسلام عليه واعتبرها من مظاهر القراءات الحداثية المنحرفة، فيما سماه حذف عبارات التعظيم، ورغم أهمية هذا الموضوع إلا أنه لا يبرر إغفال روح التعظيم، فلا عبرة بالمباني إن كانت خالية من المعاني. أنظر: روح الحداثة، ص: 179.

أم الفقيه؟ أم الشيخ الطرقي؟ أم العارف؟ ومن هو العارف النائب عن النبي في اصطلاح القوم الذي استوى عنده عالم الغيب مع الشهادة فعرفهما كما يعرف اليهود التوارة معرفتهم بأبنائهم؟ .

التعقيل هنا ربط الغيب بالعقل، لا تأمل الغيب والتتلمذ عليه. فأيهما أجدر بالربط في نظر طه عبد الرحمن: الغيب أم العقل؟

والغيب هنا ليس تصورنا للغيب كفهم بشري، بل هو الغيب الشاهد على نفسه بوحي إلهي نزل كلاما ولم ينزل معنى على صاحبه. إذا كان أركون كما يتهمه طه عبد الرحمن قد اعتبر العقل الحداثي العربي عقلا ميثيا أسطوريا، فإن عقل طه عبد الرحمن صالح العبارات المعظمة لهذا النص، ورغب في تعقيل فهمها من خلال العقل الوجداني. إن القرآن الكريم بهذا المعنى ليس نصا مركزيا بقدر ما هو نص يدور حول العقل وتابع له في تفسيره وقراءته، كما هو التصور البرغماتيكي للدين البروتسنتي في عمومه. وتحت هذا العقل هناك وجدان فردي يقرأ النص مصادرا سؤال الحقيقة والصدق، ومستبدلا كل ذلك بعملانية الدين ونفعيته، وعملية القرآن كنظام أخلاقي يبرهن على نفسه من خلال الغيب المعقلن.

إن تعقيل الغيب، يجعله مسقوفا بالفعل الحداثي الثاني الذي يدعو إليه طه، ويجعل مفهوم الابتلاء والحكمة غائبان عن قضية الإيمان. الغيب هو الغيب، يقابله في النص القرآني عالم الشهادة. عالم يتخطى «ابستمولوجيا» الفلسفة، أو لنقل أنه ينتمي لعالم اللاهوت بلغة المسيحية، وللعقيدة بلغة الإسلام. خطة تعقيل الغيب، تحاول أن تؤول «الماورائيات الإسلامية» لتتصالح مع العقلانية المنطقية الغربية، دون أن تتفطن إلى حقيقة الدهشة العقلية، التي هي مصدر الإيمان.

أين ذهول العقل الإبراهيمي في حواريته الشهيرة داخل القرآن الكريم؟ وأين انخناس أنواره حين يتخرص الغيب فيرجع خاسئا. تعقيل الغيب، وربطه بالوجدان، سقوط في مناهج علوم الأديان التي انتقد طه بسببها محمد أركون وغيره، لأن القضية الوجدانية الدينية، أو غريزة التدين كما

تجدها عند ويليام جيمس تعتبر أحد أهم أسس النظريات في علوم الأديان التي نجدها عند فرويد وعند الاشتراكيين وفي الدراسات الاجتماعية وتطور المعرفة البشرية عند هيوم وبوبر وغيرهما.

غابت للأسف المدارك الصوفية السلوكية لقضية الغيب في هذا التصور الطهائي، الذي لم يلمح من التصوف إلا وجهه التزكوي الاجتماعي النفعي، وغابت عنه في أحيان كثيرة الجوانب الأساسية المتعلقة بالغيب واليقين فيه وانعكاس إشعاع ذلك اليقين على سير الإنسان ونظرته للعالم وطبيعة الوجود.

يقول الإمام ابن عربي:

تَوَضَّأْ بِماءِ الغَيْبِ إنْ كُنْتَ ذا سِرٍّ *** وإلا تَيَمَّمْ بالصَّعيدِ أو الصَّخْرِ

وَقَدِّمْ إماماً كُنْتَ أنْتَ إمامَهُ *** وَصَلِّ صَلاةَ الفَجْرِ في أَوَّلِ العَصْرِ

فَهذي صَلاةُ العارِفِيْنَ بِرَبِّهِم *** فَإنْ كُنْتَ مِنْهُمْ فانْضَحِ البَرَّ بالبَحْرِ

ثغور المرابطة، الإسلاميون والبحث عن خطاب بديل:

هذا النص الفلسفي "المأصول" الذي يناظر النص الفلسفي الغربي ويسك مصطلحاته بما يكتبه الغرب نفسه، يخلق وعيا فلسفيا خادعا وتبسيطيا للقضايا الكبرى، خصوصا حين يتم تبنيه من طرف السياسيين كخطاب "أصيل" ومنسجم يدافع عن الإسلام.

يولد خطاب طه عبد الرحمن، المتناظر مع الإيديولوجيات اليسارية والعلمانية، والباحث عن الأصيل والمأصول، تعاطفا عاما لدى الإسلاميين التواقين لمن يجيب عنهم فلسفيا في ظل فراغ الساحة المشتغلة بالأمر السياسي والفقهي، دونما كثير اهتمام بالشأن الفكري الفلسفي. فيحضر لحن القول الطهائي في الخطاب الثقافي الإسلامي اليوم، كما تحضر معه خطابات مشابهة نقيضة أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه، عنوانها الأساسي هو الدفاع عن الإسلام تجاه هجمة الآخر الغازي. لكن هذا الخطاب المدافع يخلق وعيا تبسيطيا كذلك الذي يخلقه الإسلام السلفي التقليدي في الوعي الديني الشعبي.

إن النظرة التبسيطية للدين كمحاولة لإعادة تاريخ ذهبي مضى من خلال تطبيق الشكليات الدينية السلوكية، ومن خلال التمسك الظاهري بالنصوص القرآنية وأحاديث الآحاد مع إنكار المجاز اللغوي في القرآن والهجوم على كل الأبعاد المختلفة للفهم المخالف للعقيدة الوهابية، يشابه كثيرا خطاب طه عبد الرحمن الفلسفي.

الخطاب السلفي التقليدي يبدو مسطحا دينيا أحيانا كثيرة، والخطاب الطهائي يبدو كذلك فلسفيا، لأنه يريد أن يجعل من ابن تيمية منطقيا، والحال أن "شيخ الإسلام" كان فقيها يهاجم الفلسفة ولا يطلبها. ولنطرح سؤالا أكثر وضوحا على القارئ، سواء أكان ممن اطلع على فكر الرجل أم لم يطلع: ما النتائج الخطيرة التي يؤدي إليها هذا الخطاب الفلسفي؟

في سياق كتاب ثغور المرابطة[131]

يعاني الإسلاميون منذ بدايات الحركة الإسلامية من مشاكل وأزمات فكرية وواقعية لا يمكن اختصارها في هذا الجانب الفكري، لكن الدعوى التي حملها طه لخطابه غازلت وعي الإسلاميين في زمن اصطدم بفراغ المشروع فكريا وسياسيا، وحيث احتاج الخطاب إلى وسائل جديدة للانبعاث في النخبة المتعلمة ومواجهة الخطاب اليساري والقومي داخليا، ولمناظرة الفلسفة الغربية خارجيا والتحرر من تقليدها.

الفراغ الفكري والفلسفي الذي عاشته الحركة الإسلامية منذ بداياتها، ارتبط في جوانب كثيرة منه إلى تقليد فقهي ورثه العلماء والفقهاء منذ عهد المعتزلة والمتكلمين ومقالات الأشاعرة وغيرهم، الذين ذموا الفلسفة على لسان علماء الملة زمانا طويلا.

وحين تأسس المشروع الإسلامي على يد حسن البنا، بعد أن أصّل له المودودي ومهد له رشيد رضا والأفغاني من قبل ذلك، إنغرس المشروع غرسا

131- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، قراءة إئتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب للدراسات في المجتمع الإنساني، الطبعة الأولى، سلا، 2018.

اجتماعيا دينيا تربويا ملامسا لأسئلة الأخلاق العامة وتربية المجتمع، لينتقل بعد فترة وجيزة نحو العمل السياسي حاملا مشروعا يتجاوز حدود مصر والعالم العربي.

لقد سبق العملُ الميداني التنظير الفكري فوُلد المشروع بناءا على الاجتهادات، لا على النظر الاستراتيجي وعلى المغامرات أحيانا بدل البناء الواقعي. من جهة أخرى، أسهمت سنوات الإعتقال والقمع السياسي في إختباء هذه النواقص، بسبب الإنشغال الدائم لهذه الحركات بالبقاء على قيد الحياة، فتأثرت بالسياق وتبنت أحيانا كثيرة نظرة برغماتية للسياسة، وبناءا فكريا ديماغوجيا على مستوى الخطاب غابت معه الكثير من الأسئلة الوجودية الكبرى.

ورغم بعض الاجتهادات المهمة التي حاول قانونيون كعبد القادر عودة، في مجال التنظير والنقد، إلا أن النسق الثقافي الإخواني ظل وفيا للبناء الأول الذي زادته كارزمية البنا ورمزية الشهداء (البنا وقطب)، وصمود المعتقلين رسوخا وتجذرا.

من جهة أخرى، زادت النزعة السلفية في صفوف الإخوان من النفور من التعاطي مع الأسئلة التصورية، بمقابل صعود تيارات فكرية داعية للمعاصرة تفتقد نسبيا استقلالية الوعي ووحدة التصور وعمق الفكرة التي لم تستطع أن تواجه الأسئلة الكبرى. ورغم الإسهامات المهمة لمفكرين خرجوا من رحم هذا التيار كجمال البنا ومحمد الغزالي، إلا أن المشاريع النقدية لهؤلاء ظلت حبيسة الأدراج، ولم تجد من داخل الخط الإخواني من يعيد قراءتها بشكل أكثر عمقا بعيدا عن منطق الحزبية الضيق.

لما أقبل الربيع العربي، اكتشفت التنظيمات الإسلامية أن الحكم أصعب من مقعد المعارضة، وأن هناك مشاكل كبيرة يعيشها التنظيم على مستويات عديدة رغم قدرته الكبيرة على حشد الجماهير، وحمل الدعم الذي وجده الإسلاميون في محنتهم الجديدة في مصر وسوريا وغيرها تأثيرات جديدة على الفكر وعلى الممارسة.

لجأ الاخوان المسلمون إلى السعودية في إبان الخلاف المصري السعودي وبعده، ومع هذا الارتماء غير المخطط له، اخترق التصور الوهابي العقائدي والسلوكي وعي الجماعة وتنظيمها وآفاقها، لتتحول شيئا فشيئا نحو تنظيم اجتماعي ليبرالي يراود السياسة بأساليب جديدة مختلفة عن روح الستينات والسبعيناتالثورية، والتي استمر فيها ترجيع سيد قطب محرضا أساسيا على الفكرة الثورية التي تتأسس على هدم الموجود وبناء المجتمع المسلم بالجيل القرآني.

أسهم العامل الخارجي في التأثير على الوعي وعلى المشروع، وتشكلت قيادات قطبية سلفية تقود الإسلاميين منذ ذلك الحين، لكن أزمة العلاقة مع السلفية التي كشفها الربيع العربي صدمت الوعي السياسي للإخوان المسلمين، ليبدأ الإسلاميون مرحلة جديدة مع الدعم التركي والقطري، ومع ظهور تجارب جديدة للعمل الإسلامي في المغرب وتونس واليمن وسوريا وليبيا والتي تتخذ من النموذج التركي أيقونتها الجديدة.

وسط هذا السياق الغاص بالتحولات وبالارتباك الفكري الشديد لدى إسلاميي الشتات في أوروبا وفي تركيا ودول الخليج، وبحث الحركات الشابة الجنينية عن تصورات نقدية تشخص الواقع وتنظر للمستقبل بوضوح أكبر، يأتي كتاب طه عبد الرحمن ثغور المرابطة، الذي أراد أن يعطي جوابا على السؤال الذي لا زال صداه يتردد في العالم الإسلامي منذ قرنين على الأقل.

أطروحة المرابطة الإئتمانية

ينطلق الكتاب في بدايته من توصيف ائتماني للصراع، يتم فيه الدفاع عن الأطروحة العربية والإسلامية من خلال المصطلحات التداولية التي نجدها في كتب طه السابقة وخصوصا منها كتاب روح الدين الذي تعرضنا له سابقا، بإسقاط مصطلحات «الإئتمان الديني» على مفردات الصراع في فلسطين، ومحاولة بناء رؤية مركزية إسلامية للصراع، يمتزج فيها البعد الإيماني بالبعد القومي الوطني.

جهد النص نفسه في الفصل الأول ليرينا الوجه المقاوم من الفلسفة التداولية لتأسيس شرعية إئتمانية لهذا النضال، وبناء تحليل نموذجي يتطلع صاحبه لتصويب الفعل المقاوم والتماهي مع خياراته، من خلال تحليل سياسي يتزيى بزي التداولية معتمدا على التاريخ كبرهان أساسي داعم لهذا الطرح من خلال ثنائية المتظلمة والمتحكمة التي نسجت فكرة المرابطة بناءا عليها ومنها.

لا يمكن أن تخفى أهمية هذا الكتاب، كونه قد أخرج لنا الفكر من أبراجه الاصطلاحية العاجية نحو الواقع. إن الاختبار الأكبر للفكرة هو في مدى إمكانية تحققها، وبعبارة البرغماتيين هي نفعيتها. والنفع أمر عملي كما هو الدين أمر عملي. لقد استهلكت نصوص ما قبل المرابطة خطاب طه في الصراع مع التغرب والتغريب، وفي الدفاع عن حياض الدين الإسلامي من خلال الخطاب الفلسفي منذ موقعة الجابري التي دُفنت تحت مشروع التداولية الذي اختطه طه عبد الرحمن لنفسه منذ ذلك الحين.

ورغم أن تداولية الأمريكيين ظلت لصيقة في خطابها بالواقع والتاريخ والتجربة والنفس البشرية والسياسة مع بيرس وديوي وجيمس وغيرهم، إلا أن خطاب طه عبد الرحمن ظل خطابا موغلا في التجريد (رغم نقده له) بسبب تعقد الاصطلاحات التي استعملها والتي لم تنسجم كثيرا كما رأينا مع اللغة الطبيعية التي اعتادها السامع العربي الأصيل. ورغم النفس القومي الذي كتب به كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي انسجاما مع فترة حرب الخليج وسياقاتها، إلا أن حضور الواقع ظل مضببا ومترددا في ذلك الكتاب مقارنة مع هذا الأخير، الذي أعطى فيه طه رؤيته للواقع السياسي وتصوره للحل الإئتماني سبيلا لتعضيد اختيارات سياسية دون غيرها.

يبحث طه في كتابه هذا عن إرضاء الاختلافات، وهي غريزة تداولية سامية منذ عهد جيمس وديوي، لكن النتيجة التي خرج بها النص النهائي، كشفت في الحقيقة عن رغبة ملحة في بناء تصور إئتماني للحركة الإسلامية، التي تكسرت الكثير من نصالها بعد الربيع العربي، الباحثة اليوم عن قيادات

جديدة وعن رؤية جديدة وعن تنظير جديد لمشروعها السياسي والفكري، بل حتى العقدي.

وكما حاولت الإئتمانية في كتاب روح الدين أن تستوعب الدين عمليا وعقائدياوتزكوياروحيا، فإنهافي ثغور المرابطة أرادت أن تحسم الخلاف الطائفي بناءا على تصور مبدئي قادر على تفسير المعضلات من خلال منهج التبسيط الذي يتركب فيه البرهان من مسوغات لغوية، تنضاف لها الشواهد التاريخية التي تندغم اندغاما مع المبدأ النفعي الأساسي الذي يتخفى في الاصطلاحات والمراوغات الفكرية عن أصله الغربي الأمريكي الموغل في الليبرالية والمادية.

التاريخ صراع ثنائي بين فريقين لا يمتلكان الحقيقة، وهو صراع التظلم مع التحكم، الناشئان عن مسار الخلافة الراشدة وما تبعها كما يرى ذلك طه عبد الرحمن، الذي أسس رؤيته على مفهوم الوحدة الإئتمانية بين الدين والسياسة في عهد النبوة والتي ستتعرض للتفرق بعد وفاته بسبب الخلاف الناشئ عن العداوة الأصلية للإنسان لأخيه والإنسان. هذه الوحدة الإئتمانية التي يستحيل الرجوع إليها هنا كما يراها طه، لن تجتمع في رأيه في شخص غير النبي الى يوم القيامة، لكن الروح الإئتمانية أي الرغبة في المثال المتعالي على الواقع، يجب أن تكون مشروع المسلمين، والذي تجسد في نظره في الخلافة الراشدة، وفي خلاف الإمام علي مع الصحابة الكبار وفي خلاف الأنصار مع المهاجرين.

إن هذه النظرة الأفلاطونية لمرحلة النبوة، لا تخدم في الحقيقة المشروع الإسلامي، لأنها تجعل من التجربة النبوية تجربة متعالية على الواقع. المشروع المثالي، مشروع متخيل وليس مشروعا حقيقيا. النظرة الأفلاطونية لعالم المثال نظرة تجرد الواقع من واقعيته لتجعل منه مثالا كاملا في العقل وفي النظر الفكري، ليتسنى بناء الواقع عليه، وفي النموذج النبوي يلتحم الواقع بالمثال ولا يفترقان، فالسيرة النبوية كما يتصورها المسلم هي سيرة حقيقية، وليست سيرة مثالية يجب أن تحتذيها، والحقيقة هنا بمعناها المطابق للواقع المفارق لشعور الإنسان ووجدانه.

إن تجاوز طه عبد الرحمن للقضايا التي ناقشها ويليام جيمس في كتابه التجربة الدينية، جعلت بناءه التداولي بناءا غير قادر على تجاوز الفجوة الكبيرة الواقعة بين الإيمان وعدم الإيمان. الوحدة الائتمانية في نظر المسلم حقيقة خارجية وليست حقيقة داخلية، وهذا يعني أن السبيل إلى الوصول إليها هو السير في مدارج اليقين، لا السير في مدارج التجربة، أو التصالح المرضي أو الطبي مع القناعات الداخلية نفسيا دون المساس بسؤال الحقيقة، والاستعاضة عنها بسؤال الصدق. الحقيقة بما هي وجود خارجي، والصدق بما هو تمثل نفسي داخلي في العلاقة مع تصور الحقيقة الخارجية.

لقد أغفل النظر الطهائي واقعية الوجود النبوي، وواقعية الخلافة وواقعية الملك العضوض. التاريخ السياسي الإسلامي تاريخ حقيقي مهما كانت الاختلافات حوله. إنه ليس تاريخ إيمان وحده، بل هو تاريخ سياسي واقعي لا يمكن أن نحوله إلى تاريخ مثالي يوتوبي. فالمفازة الكبيرة التي وقع فيها المسلمون بعد وفاته نتجت عن التحام الحقيقة المعصومة مع الواقع البشري للصحابة. لقد كان النبي رجلا حاضرا حاكما على أصحابه، وقائدا سياسيا، لا قائدا نتصوره هكذا.

هل يمكن أن يتعامل ويليام جيمس الواقعي مع الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية كمقولات إيمانية؟ أم كواقع يشهد له التاريخ والمؤسسات والإنسان ووثائق الدستور ومحاضره. الوحدة الإئتمانية، تستبطن مسامحة مثالية لا تخدم فهم التاريخ، ولا تخدم فهم تلك المرحلة أيضا. لم نجد في كتاب ثغور المرابطة تفصيلا لطبيعة هذه الوحدة وعلاقتها بالنبوة المعصومة. كيف تنزلت الوحدة الائتمانية في المجتمع الصحابي، أم أن الوحدة الإئتمانية لا تشمل النبي فقط، بل تشمل ذلك الجيل الأول كما درج على ذلك تقييم الفقهاء وعلماء الحديث لهذه المرحلة؟

من جهة أخرى، تصارعت، في نظر طه، الأمانة المستودعية أي وصية النبي للإمام علي، مع أمانة المسؤولية التي تحصل عليها أبو بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة وبيعة المسلمين. وهذا معناه أن النبي قد أوصى لعلي،

وترك الأمر شورى بين المسلمين في نفس الوقت. فالأمانة المستودعية هي دعوى الشيعة بالنص، والأمانة المسؤولية هي دعوى السنة بالشورى بين المهاجرين. والأمانتان هما عنصرا الوحدة الإئتمانية، الوديعة والأمانة. النص وديعة، والشورى أمانة. المستودع علي، والمؤتمن أبو بكر. المستودعية نازلة من الوحي على لسان النبي بالنص على علي في خطبة غدير خم التي حضرها جمع كبير من الصحابة، والأمانة عقد أرضي بذلته قلوب الصحابة وعقولهم واجتهادهم في النص النبوي الذي رضي أبابكر للدين فقيست الدنيا على الدين هنا لاختيار الصديق خليفة للمسلمين. غلبت الأمانة المستودعية، فبقيت روح الإئتمان حاضرة في عهد أبي بكر وعمر، ثم ما لبثت أن انفصلت بعد ذلك في عهد علي المستودع المؤتمن. هذه هي خلاصة فهم الإئتمانية في عهد النبوة والخلافة الأولى.

يجعل طه من الإبتلاء التأسيسي عنوانا لمرحلة الخلافة الراشدة، التي خلفت مرحلة الإئتمان النبوي الكامل، والذي فقد بوفاة النبي، وظلت روحه المطلب الأساسي للخلافة في عهد أبي بكر الصديق.»الوحدة الإئتمانية« في عهد النبوة، والتي افترقت بعد وفاته بين أبي بكر وعلي ستعيش مرحلة الفصل الكلي في عهد هذا الأخير الذي «أخفق» في نظر طه عبد الرحمن في الحفاظ على تراث من سبقوه بعد مرحلة «التراخي» في عهد عثمان بن عفان.

لا أريد هنا أن اقتحم المعترك الكلامي العقائدي التاريخي بين طوائف المسلمين، لكن العودة إلى التحليل الطهائي لهذه المرحلة التاريخية يبدو مهما لفهم الارتباك الحاصل في قراءة الواقع وفي امكانيات التفلسف الناتجة عن هذا التصور.

يقر طه صراحة وضمنا بوصية الإمام علي ويسميها أمانة مستودعية، ثم يقر لأبي بكر بالأمانة المسؤولية التي اختاره من خلالها المسلمين، والتي هي في المحصلة أمانة الشورى والبيعة اللتين تمثلان طرفي الوحدة الإئتمانية.

يحاول هذا التصور أن يقر المختلفين مذهبيا بشرعياتهم بشكل مستقل دونما مساس بمكانة الآخر، فشرعية الشورى تغلبت على شرعية النص النبوي

لأسباب عديدة يذكرها طه عبد الرحمن لترسيخ مركزية حكم الخلافة الراشدة في هذه المرحلة منتقلا نحو حكم عمر بن الخطاب ليبدأ نقده للخلافة على مستوى الممارسة في عهد عثمان بن عفان ويتقوى في مرحلة علي بن ابي طالب.

ورغم أن هذا الرأي يطابق أطروحات المعتزلة كابن ابي الحديد، والقاضي عبد الجبار، والزيدية وطائفة من الخوارج فيما يتعلق بمرحلة عثمان، وابن تيمية في مرحلة حكم علي، إلا أنه افتقد للبناء المنطقي المنسجم. لقد حاول في الحقيقة بناء رؤية تقليدية بألفاظ جديدة من خلال تبرير التقليد في علم الكلام.

لقد انسجم مع نظرة ابن تيمية لمرحلة حكم الإمام علي كمرحلة إخفاق سياسي، ثم زاوجها بنظرة الإسلاميين التاريخية حول الفتنة وحول زمن عثمان بن عفان فخرج التصور بتناقضات مبدئية غريبة بين اعتبار الامام علي كامل الأهلية المستودعية والمسؤولية[132]، وبين فشله الواقعي الذي قد يفهم منه الغمز في من استودعه وهو النبي الكريم وفي من حمله المسؤولية وهم عموم الأمة المسلمة؟.

ولنقرأ بشكل موضوعي نتائج مقدمات هذا التصور الذي يسقط في تناقضات عديدة لا يشفع لها الإعتذار عن مكانة الصحابة وتشريفهم، أو الإقرار بالوصية للشيعة مثلا في الاعتذار لهم عن عدم حصول الإمام علي عن الخلافة ابتداء.

إن سلمنا بمقولة شرعية «المستودعية»، ولنسمها باسمها السهل المفهوم «شرعية النص»، فمعناها أن النبي قد اقترح الإمام علي على الأمة من بعده، لكن بشرط حصول اكتمال المشروعية من خلال رضى الناس عن طريق شرعية « الأمانة» التي هي شرعية الشورى والبيعة التي تحصل عليها أبو بكر الصديق بعد سقيفة بني ساعدة وما شابها من خلاف. إذن فالمتحصل عندنا هنا أن الأمة اختارت رأيها وردت الاقتراح النبوي، فتغلبت الأمانة على المستودعية، وتغلبت الشورى على الوحي، وتغلب أبو بكر على علي بهذا

132- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، ص149.

المعنى. وهذه النتيجة تبدو داخلة في سياق معنى حديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» الذي قد يتوسع ليتجاوز تأبير النخل ليشمل حتى الحكم باعتباره من أمور الدنيا التي يمكن للمسلمين فيها مخالفة النبي وأوامره أو اقتراحاته. وهذه النظرة لو طورها طه جيدا في هذا الكتاب لتماهت إلى حد كبير مع قراءات الكثير من مفكري الحداثة والعلمانية العرب الذين طالما انتقدهم في كتبه، لأن مقتضى هذا التفريق الذي وضعه لا يمكن أن يفهم إلا في هذا السياق، والذي لا تشفع له الاعتذارات المبطنة والإقرار بمكانة كل واحد من هؤلاء المختلفين، خصوصا منهم الذين لا زال لهم أتباع مهمون كالشيعة والسنة، بخلاف الأنصار وغيرهم ممن لا دية لنقدهم في هذا البرهان.

من جهة ثانية، يزداد الارتباك في هذا التصور حين يريد تطبيق النموذج الإئتماني هذا على وقائع تاريخية متناسلة عن الفتنة الكبرى، والخلافات الصحابة في هذه المرحلة وما بعدها، لكن التناقض الأكبر يظل في توصيفه لمرحلة حكم الإمام علي كمرحلة اجتمعت فيها شرعيتا الإئتمان وهما المستودعية والأمانة، أي النص والبيعة والشورى الجامعة. يصف طه هذا الحكم بأنه حكم مخفق معتذرا للإمام علي بن أبي طالب بأتباعه، فسبب «إخفاقه» هم أتباعه، لكن النتيجة الواضحة هنا هو أن الشرعية الكاملة التي اتحدت فيها إرادة الوحي متمثلا في النبي، وإرادة الأمة متمثلة في البيعة لم تعطنا إلا قائدا أخفق في الحكم مهما كانت الأسباب، بينما كان اختيار الأمة لوحدها قبل ذلك كافيا في الإبقاء على روح الإئتمان التي أجهز عليها الإمام علي «بحرب بإبادته لأنصاره» على حد عبارة طه عبد الرحمن[133].

يبدو التحليل هنا تحليلا متأسسا على قراءة تاريخية، كان من الأجدى ربطها بسياقها الذي نشأت فيه وهو سياق تطور فكر الإسلاميين ونظرتهم للدولة منذ أوائل المنظرين في هذا المجال. النظرة النقدية للحكم الإجباري كما يسميه طه عبد الرحمن، هي نفس النظرة التي استلهمها الإمام عبد السلام ياسين من الحديث النبوي، ومن تراث المسلمين وسماها انكسارا

133- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، ص: 150

تاريخيا. وفي كتابيه الشورى والديمقراطية، و نظرات في الفقه التاريخ، تبدو معالم تصور الإسلاميين للتاريخ واضحة منذ المودودي إلى اليوم[134].

من جهة أخرى يدافع الكتاب عن تصور إئتماني تكاد تغيب فيه رؤية نقدية واضحة لمشروع أساسي اليوم من مشاريع الإسلاميين وهو مشروع الإخوان المسلمين وغيرهم من الحركات الإسلامية، رغم مكانته الكبيرة في الساحة السياسية وتصديه الكبير للقضية الفلسطينية ودفاعه عنها. لم يستكمل طه في تحليله للتصور التظلمي والتحكمي لتاريخ المسلمين مرحلة العثمانيين وما عرفته من تظلم وتحكم، رغم مركزيتها التاريخية سواء في علاقتها بالوهابية السعودية أو الإيرانية أو الاستعمار، لقد غابت تركيا العثمانية كما غابت مشاريع الإسلاميين عن النقد الإئتماني الذي كان الغرض الأساسي منه هو الوقوف على مكامن الخلل التاريخي وعن أسباب الانتكاسة القرونية في الحكم الإسلامي منذ عهد الصحابة الأوائل إلى اليوم.

ورغم نظرته للشورى غير المكتملة حتى في العهد الأول، ونقده لمرحلة الحكم العلوي والعثماني، وحطه الشديد على معاوية وعلى الأنصار في السقيفة، إلا أن الطابع التبريري الذي حاول من خلاله بناء الرؤية التاريخية، لا يجعل القارئ قادرا على فهم عوامل الصراع وأسبابه، حيث طغى استحضار شعور القارئ على آليات التحليل.

إن بنية التصور الطائفي التي حكمت قراءة طه للتاريخ الإسلامي جعلت التحليل أقرب إلى منهج كتاب الملل والنحل للشهرستاني برؤية «فكرانية» تتجنب التسويق الفج لخيار دون الخيارات. إن المشروع الذي يقترحه علينا طه في كتابه هو المشروع الائتماني الذي تمت خياطته بحبكة شديدة ليلائم الثالث المرفوع بين إيران والسعودية، وبين المتظلمة والمتحكمة، وبين التطرفين الفقهي والسياسي.

134- أنظر: عبد السلام ياسين، **نظرات في الفقه والتاريخ**
عبد السلام ياسين، **الشورى والد يمقراطية**.

هذا المنطق الباسكالي في الاختيار بناءا على مبدأ: إنك ستربح بإيمانك، مالا تخسر بكفرك، والذي لطالما ناقشه جيمس البرغماتيكي في كتابه، ينبئ عن تبسيط كبير للمعضلات المعقدة التي تعيشها الأمة من خلال الدفاع عن أطروحات مخفية وتسويقها بناءا على «فكرانية» طالما هاجمها طه عبد الرحمن نفسه. البناءات النظرية التي تستبطن خيارات نفسية تم التفكير فيها بوعي أو بدون وعي، يجعل الفكر وسيلة لشرعنة الوجود ولشرعنة الخيارات التي اتخذت مسبقا لا توجيهها واستشراف ما سيأتي.

الكتاب يقرأ التاريخ الاسلامي بناء على تقاطبية ثنائية بين «المتظلمة» و«المتحكمة»، والتي بدأت منذ عهد مبكر معيدة في الحقيقة، الرؤية التي يتبناها التيار الإسلامي منذ أبي الأعلى المودودي في كتابه «الخلافة والملك»، وسيد قطب في «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، والإمام عبد السلام ياسين في كتابه نظرات في الفقه والتاريخ.

أزمة الثنائية التي انبنى بها تصور طه عبد الرحمن هو محاولة بناء رؤية طائفية «للدين السياسي» من خلال تحديد طرفي التطرف وهما الشيعة الإيرانيين والوهابية السعوديين، دون الحديث عن الطرف الثالث في هذا التصور وهم الإسلاميون الذين يغيبون عن القراءة التاريخية، لكنهم يحضرون باعتبارهم الحل لهذا التقاطب المتأزم في ذهن القارئ، أو لنقل أنهم يحضرون بناءا على تصور مفترض فيهم كمعتنقين محتملين لهذا الخطاب الذي يلامس الكثير من الشعارات ويحاول أن يتماهى مع الخيارات المستقبلية الممكنة لهذا التيار[135].

من جهة أخرى غابت في التحليل السياسي لطه عبد الرحمن تأثيرات المحيط الداخلي والخارجي، وعوامل كثيرة تضغط وتؤثر على السياسة

135- لعل ما يمكن أن يزيد من توضيح هذه الفكرة هو عضوية صاحب الكتاب في الاتحاد العالمي للمسلمين منذ تأسس وتولى فيه مسؤولية رئيس قسم الأبحاث والدراسات والذي يعتبر المرجع الفكري النظري الأساسي للكثير من تيارات الاسلاميين كالإخوان وغيرهم، كما أن الطابع والناشر ينتمي لهذا التيار.

خارج المعطى التاريخي. لقد اعتمد البناء البرهاني والحجاجي لطه على تحليل خطاب البروبغندا الطائفي الذي تعج به وسائل الإعلام والمعتمد على صراع الفتنة كسبب وحيد ومباشر لمعضلات الواقع دون إعطاء قيمة للمعطيات الأخرى، النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وعامل التأثير الخارجي للقوى السياسية التي لا تؤمنُ لا بحكم المتظلمة ولا المحكمة. غاب تأثير الحركات الوطنية وتاثير حركات التحرر الوطني، والإشتراكية والناصرية والقومية، والحرب الباردة وتأثيراتها الثقافية على الوعي السياسي العربي والإسلامي.

اختصر طه دور العدو الصهيوني في إيذاء الإله والإنسان في الأرض، دون نظر عميق للمشروع في شموليته الاستراتيجية وسياقه التاريخي وعلاقته بمشاريع أخرى تدافع عن أطروحاتها داخل المجال الإسلامي وخارجه. لقد افتقد التحليل إلى رؤية نسقية تستحضر التأثير الخارجي للمحيط، وانتهك بذلك نقده للجابري فلسفيا حين أراد أن يفلسف السياسة فجزأ التاريخ وجزأ الواقع، باعتماده على رؤية اختزالية للتاريخ في تصور عقائدي معين سبقه في تأسيسه كثيرون، وباعتماده على رؤية قاصرة في الواقع كونها تهمل العوامل الحقيقية للصراع، فقلب الوسائل الى مقاصد وقلب المقاصد إلى وسائل.

الكثير من الدول العربية اليوم فاقدة لسيادة قرارها، وبالتالي فهي تتحول فعليا الى وسائل لا تملك رؤية للمستقبل ولا تملك مقصدا واضحا لها. إن المقارنة بين معاوية وال سعود ظالمة، لكون معاوية كان يمتلك الكثير من الاستقلالية في القرار السياسي مقارنة مع السعودية ودول الخليج الحالية وكثير من الدول العربية الأخرى التي تحولت اليوم إلى مناطق نفوذ أو مناطق نزاع بعد أن كانت الدولة لها استقلالية قبل المرحلة الكولونيالية وتفكك الامبراطورية العثمانية. فهذا التحليل السياسي يفتقد إلى آليات واضحة للمقارنة وللإسقاط الصحيح للنموذج التاريخي على المثال الواقعي، فليس بنو أمية هم آل سعود ولا إيران هم العباسيون. هذه مقايسات ضعيفة قد تكون مفيدة لو تم استحضار السياق وأسبابه وآثاره.

تسهم هذه القراءة التي تتوشح الشعارات الإسلامية دون إعادة قراءتها قراءة نقدية عميقة في تعميق أزمة الإسلاميين، بإيجاد خطاب شكلي يعيد أزمة التغرب المقنع، فتتحول الحاكمية عند سيد قطب إلى تدبير تعبدي أو دين عملي، وتتحول العقدية السلفية إلى تصور فلسفي إسلامي تداولي، ويتحول الاحسان إلى تصور تزكوي عملي للدين، بمصطلحات جديدة تحسم الجدل من داخل حقل لا يريد أن يحسم الجدل وهو الفلسفة.

ثغور المرابطة والمنهاج النبوي

لاتبدو ملامح المنهاج النبوي في خطاب طه عبد الرحمن واضحة فقط في كتابه هذا، بل نلمسها وبوضوح لا يقل عن هذا في كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، الذي يختلف عن جملة كتابات طه عبد الرحمن التداولية الأخرى، ورغم أنه ثناه بكتابه «الحق الإسلامي»، إلا أنه اشتهر أكثر من غيره عند القراء العرب. كتب هذا النص بلحن قومي واضح.

وبعيدا عن قومية هذا النص، وسياق كتابته، التي تم التعرض لها في موضع آخر من هذا الكتاب، تسترعي الانتباه في كتابي «الثغور» و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، بحث طه عبد الرحمن عن وجه عملي لخطابه الفلسفي الذي ظل نظريا وبعيدا عن الواقع، ولنقرأ زفرته هذه وهو يقرأ مشروع القومة في المنهاج النبوي حين يقول متحسرا:

«لا بد أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة، في مجال التداول العربي، ينبغي أن يكون كلاما تحته عمل موجه - أو قل كلاما ذا قيام - وإلا فهو مجرد شطح ضال أو سفسطة مضلة، لأن القومة لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجهة (بكسر الجيم المشددة) الأفراد القوم كلهم ؛ يلزم من ذلك أن القومة الفلسفية العربية تقتفي اتباع خطط - أو إستراتجيات - خطابية معينة تحدد مسارات عملية واختبارات قيمية نحصي منها ثلاثا أساسية، وهي : «المقاومة، والإقامة، والتقويم»[136].

136- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص:69.

يبحث طه هنا عن مشروع فلسفي عملي للتغيير، وهو حق مشروع لكل فكرة تريد الخروج من شرنقة النظر إلى الميدان، لكن هذه المصطلحات الموظفة هنا، والتي غرر بها السياق القومي للكتاب، لم تكن إلا مشروع القومة المنهاجية الذي ألف فيه مرشد الجماعة السياسية الكبرى في المغرب، ومعاصره ومعاشره في الزاوية البوتشيشية الإمام عبد السلام ياسين، الذي قاد مشروعا سياسيا عمليا بهذه المفاهيم والمفردات طيلة أزيد من أربعين سنة في المغرب.

لماذا لا تملك الفلسفة الطهائية القدرة على الخروج للواقع إلا بثياب غيرها؟ هل التداولية هي توظيف المفاهيم الموجودة دون ذكر أصحابها وتصنيعها ثم استبدالها؟ وما مدى ائتمانية هذه التداولية؟. نترك الجواب على هذا السؤال للقارئ، كما نترك له فرصة الاستدراك على هذا الطرح من خلال إعادة قراءة النصوص التي استعملت في بداية هذا الكتاب لمقابلة مفاهيم القومة والقيام عند الرجلين.

لكننا نمسك من هذه القضية، أن التصور السياسي للتغيير العملي ولقراءة التاريخ عند طه عبد الرحمن، وظف في الحقيقة مفاهيم الانكسار التاريخي والموقف من بني أمية، والقومة والقيام من مشروع المنهاج النبوي دون العودة لصاحب النص ومناقشته مباشرة في أطروحته والرد عليها وتجاوزها، كما رأينا مع ويليام جيمس في قضية الائتمان وروح الدين.

سميفونية الفصول الأربعة في الخطاب الطهائي

يعيدنا كتاب المرابطة حين نتأمله داخل البناء الفلسفي للمشروع الطهائي، إلى محاولة فهم وتفكيك طبيعة الخطاب السياسي الذي ينافح عنه هنا صاحب مشروع التداولية في سائر كتاباته الأخرى وعن البحث عن وجود خط واضح لهذه التصورات وعلاقاتها بالسياقات السياسية. لذلك سنحاول في هذه الجزئية التعرض لكل كتاب على حده مقارنين التصورات السياسية الفلسفية الناتجة عنه، وكما يتصورها هو باعتبارها بديلا فلسفيا مساهما في النهوض بالأمة.

هل كان مشروع طه الفلسفي مشروعا مستشرفا؟ أم كان مشروعا يلاحق المشاريع الموجودة؟ ويبحث من خلالها عن توفيقية صعبة المنال؟ وهل نجحت هذه التوفيقية في صهر المفاهيم؟ أم لم تتعدى البناءات الاصطلاحية؟

على الرغم مما يحصيه الإسلاميون في تصوّراتهم المناهضة لماركس إلا أن إحدى أهم إضافاته للفلسفة الغربية المعاصرة، كانت تلك النقلة النوعية لمكانة الفيلسوف في الحركة الاجتماعية وفي بناء الوعي العقائدي حين بحث عن الفلسفة التي تغير الواقع، لا تلك التي تبحر في البروج العاجية النظرية التي تتحرك خارج التاريخ.

لقد كان مقاله حول بؤس الفلسفة بداية حقيقية للخروج بالاشتراكية من المثالية نحو الواقعية ونحو التغيير. لقد أحرج الطرح الماركسي المشتغلين بالفلسفة إلى اليوم في علاقة النظر بالفعل، وبعلاقة المثقف بالواقع، وبعلاقة الوعي بالتغيير الاجتماعي والسياسي.

في الخطاب الطهائي يمكن أن نلمس في بعض كتاباته تلك الزفرات، التي يبحث فيها المشتغل بالفلسفة عن الإسهام في تغيير الواقع، خصوصا كلما كان الخطاب الفلسفي ملتصقا بالدين ومدافعا عنه.

الفلسفة الطهائية بين الحقين العربي والإسلامي

يختلف كتاب الحق العربي، عن جملة كتابات طه عبد الرحمن التداولية الأخرى، ورغم أنه ثناه بكتاب «الحق الإسلامي»، إلا أن هذا النص اشتهر أكثر من غيره عند القراء العرب. كتب هذا النص بلحن قومي واضح، وكما رأينا في نقد الجابري، يقدم طه عبد الرحمن اعتراضاته الأساسية على الفلسفة الغربية في الفصل الثاني من كتابه.

وللخروج من واقع هذا التهود الفلسفي، يدعو طه إلى بناء فضاء فلسفي عربي، من خلال «قومية حية يقظة»، أسماها بلغته التداولية: «القومة الفلسفية». فما هي هذه القومة الفلسفية ؟ وما جذورها؟

يبدو أن النص الطهائي كان مستعجلا في بناء علاقة غير واضحة بين مفاهيم مختلفة: «القومية» و«القومة» و«الإقامة» و«المقاومة». ولنقرأ معا هذا النص لنستكشف المشروع الفلسفي العملي البديل:

« القومة : متى اتضح كيف أن القومية الحية تنبني على قاعدة قيمية واضحة، عرفنا أن القيام أي العمل الجهادي والاجتهادي الذي ينهض به القوم لا يوفي بمدلوله مصطلح الثورة على شهرته بين القوميين أنفسهم، لأن الثورة لا تحصل إلا في مجال القوة المادية التي تورثها المعارف والمنافع كما هو شان الثورة العلمية والثورة الصناعية، والثورة التقانية، أما عمل الجهاد والاجتهاد الذي يميز القوم، فإنه يدخل في مجال القوة المعنوية التي توزنها القيم والمعايير العليا، بحيث لا يمكن أن يؤدي معناه إلا مصطلح يحمل صراحة هذه الدلالة القيمية ؛ وليس أنسب ولا أفضل لهذا الغرض منالاسم المشتق من نفس المادة اللغوية التي اشتق منه لفظ « القوم، ألا وهو : القومة »، فالقومة هي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم.»[137]

تكاد تكون هذه العبارات نقلا حرفيا لكلمات الإمام عبد السلام ياسين في مقال نشر في مجلة الجماعة في السبعينات ثم تكرر تترى في عدة كتب بعد ذلك، وصار من أساسيات التصور المنهاجي عنده، ولنقرأ هذه العبارة، حين يقارنها بالثورة، والإقامة:

«وإنما آثرنا استعمال كلمة «قومة» لما يؤول إليه الحال عندما تنتهي فترة الانتقال وتنظم السلطة لتقوم على الشورى، والاقتصاد ليقوم على الكفاية والقوة والشعب ليسوده العدل. كلمة قام في القرآن توحي بمعاني القوة والاستقامة على الشرع والمسؤولية الإيمانية والثبات على الجهاد. القيام لله بالقسط مقولة قرآنية تعني نهوض المؤمنين لإقامة دين الله بقوة وثبات وعدل. فمن هنا تختلف القومة الإسلامية عن الثورة في أن هذه تقوم على العنف

137- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: 69.

الطبقي من مبادئ إيديولوجية تقررها عقول البشر، وأن تلك لها منابع من همة المؤمنين حين يستيقظون إلى واجبهم الديني ليقيموا ما اعوج على شريعة الله، القومة والثورة تشتركان في نشدان العدل الاجتماعي واتخاذ أسبابه، لكن الثورة حركة أرضية زمنية محض لا تعرف الغاية التي تسير إليها القومة لله.»[138]

لقد اقتبس طه عبد الرحمن مفهوم القومة ووظفه خارج لغته التداولية هنا، ودون الإشارة لصاحبه ومنظره المعاصر له[139]. تم ربط القومة بالقومية في تعسف واضح يخرج المفهوم الذي يدافع عن الأصالة من خلال المشروع الإسلامي نحو المشروع القومي الذي يخلط القومية بالقومة، ويستعمل نقد الثورة لإيجاد بديل فلسفي أصيل مستنبت من خارج رحم الفلسفة داخل الفلسفة.

أُقحمت القومية في التصور الطهائي هنا، وبدت غير منسجمة تماما مع النص والتحليل لكونها تتعارض عند الإمام عبد السلام ياسين في بعض مضامينها السياسية مع الإسلامية، لذلك ارتبك النص في ربط العلاقة بين القوم والقومة، والحال أن تبرير العلاقة بين القوم والقومة يبدو هنا عجيبا، فهذا كمن يحتج بربط ثورة بالثور، بسبب أنها مذكر ثور، ثم علل ذلك بربط هيجان الثور بهيجان الثورة !؟

هذا التعسف اللغوي والاصطلاحي، الذي رافق الخطاب الطهائي كسمة لازمة، يسقط النص في حجاج سطحي للدفاع عن أبنية لغوية هشة

138- عبد السلام ياسين، مجلة الجماعة، العدد3، شوال 1979 ص:18.

139- وقع في الحقيقة إستدراك جزئي لنسبة هذا المفهوم في كتاب الحداثة والمقاومة، حين اعترف طه بأولية هذا المفهوم القومة إلى أحد رجال الصحوة الإسلامية، لكنه بالمقابل، اعتبر أن نحته لهذا المصطلح في ذلك الموضع ؛ لا في كتاب الحق العربي، مرتبط بالمقاومة لا القومة، وبنهضة الوعي الديني باعتباره أول من تحدث عن فلسفة للمقاومة، ولا نحتاج للرد على القضية الثانية، فهذه الأولية لا تسلم إلا إن اعتبرنا الكتابات الفلسفية اليسارية والشيوعية، وكتابات المشتغلين بفلسفة التحرر الوطني والفلسطيني، لم تكن فلسفة مقاومة.؟؟ أنظر: طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، 2007، ص: 53.

في علاقتها، دون التفات إلى العمق الذي يوفره الاستعمال القرآني للغة، ولبنائه التأويلي الذي يعيد كتابة النص، ويعيد للألفاظ أصالتها الأولى.

تبدو في الحقيقة هذه الدراسة التي نواصل فصولها الأخيرة هنا، ردا على خطة الإقامة الفلسفية التي يربطها هنا طه بين مفاهيم القوم والقومة والقيم من خلال دعوته إلى «إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا نجد له بالضرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، وفيه ينبغي دمج ما أبقى عليه الامتحان النقدي من المفاهيم والمسائل المأخوذة من هذا الفضاء الأخير، مما ينقلها من وصف الاختزال إلى وصف الإبداع، إذ بعاد إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث بفضل ما ينشأ بينها وبين عناصره الأصلية من علاقات جديدة لا نظير لها في فضائها الأول»[140].

ولنقرأ هنا مشروع القومة الإسلامية كما يتصورها الإمام عبد السلام ياسين في كتاب العدل لنتعرف على مصدر آخر من مصادر طه عبد الرحمن غير المعلنة:

«بعد هذا نُجمل مضمون»القومة» ومنهاجها في سبع نقط أصلها ثابت في لفظ القرآن ومعناه، وتستقي المادة العملية من النموذج النبوي. صلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم.

1- قومة الداعي تبتدئ بقومة الرسول في قومه يخاطبهم بلسانهم على الرفق لا على العنف. وكل داع بعد الرسول لم يبدأ ميسرا لا معسرا، مبشرا لا منفرا، جامعا لجهد الصادقين لا مشتتا فما هو من القوة في شيء. ومن شأن القائم بالدعوة أن تعترضه عقبة المعارضة ممن ألفوا ماضيَ الجاهلية وترَبَّوْا على ذهنيتها وأُشْربوا في قلوبهم أنانيتها والعبودية للهوى.

2- قومة الشاهد التي يدعو إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ﴾1، ﴿كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ﴾2، ﴿وَالَّذِينَ هُم بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ﴾3 ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾4 قومة لإحلال العدل محل الجوْر. عدليَّةٌ نموذجية تخاطب الإنسان منْ قِبَل همومه الدنيوية من حيثُ تخاطبه دعوة القائم العبْدِ الرسول أو التابع «المبعوث» المبلغ من قبَل روحانيته.

3- قومة إلى الصلاة، وإقامة الصلاة، وما أمر الله عز وجل بالصلاة أو مدح المصلين إلا جاءت كلمة الإقامة. فالصلاة عماد الدين. هي العمودُ الفقري للدين. وأداؤها في المسجد والجماعة أساس البناء النفسي للمؤمن.

4- قومة الإحسان التي تزيح عن وجه الفطرة وعن صفحة القلب ما علق بها في الماضي وما يعلَقُ بها في المعافسات اليومية من غيْن الذنْبِ ومُلاحاة الخلق ومغريات الشهوات.

5- إقامة الوجه لله عز وجل والطلب القلبي الدائم، الذكر الدائم، لله عز وجل والخضوع له ومناجاتُه هي علائم اكتمال الدين. الإسلام تأسيس للأركان، والإيمان بناء وتشييد، والإحسان هو القبة.

6- إقامة حدود الله. وذلك هو السياج الصائن لبناء الدين. ليس معنى إقامة الحدود تنزيل العقوبات على الناس في فراغ من المسؤولية عن هداية الناس، وتربية الناس، وتوفير الضروريات للناس، وتأمين حياتهم.

7- القيام بأمر الله. قيام الدعوة على الدولة. على الشورى لا على العض والجبر. قيام أولي الأمر منا، العلماءُ الذين يخشَوْن الله ولا يخافون في الله لومة لائم.

8- إقامة الوحدة. وهي القاعدة الضرورية لإقامة دين الفرد ودين الأمة للانطلاق في تبليغ الرسالة الرحيمة للعالمين، تأبيداً مبعوثيا تبليغيا لرسالة الأنبياء والرسل عليهم السلام.»

هذه ملامح «القومة» كما نقرأها في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. أبْرَزُها في عين السياسي الذي يقرأ ليعرفَ ما يريده الإسلاميون الشورى والعدل والوحدة. لكن هذا المراقبَ يُخطئ الفهم إن تجاوز الدعوة إلى الله، والإخبار بالآخرة، والإيمان بالله وباليوم الآخر، والصلاةَ تقام في المسجد والجماعة، والحدودَ تُسَيِّجُ الحِمَى، والنموذجية الشهادية بين

140- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص77

الأمم تُعلنُ عن العمران الأخوي، والإحسانَ يتوج الدين. يخطئ الفهمَ من لاَ يشمَلُ تدَيُّنُه كل هذه الصالحات من العقائد والسلوك والأعمال. ويقعد لا يستطيع قياما. ويثور فلا تكون قومة»[141].

يبدو مشروع القومة الطهائية هنا متضمنا داخل هذا المشروع القرآني لا متعاليا عليه، أو بديلا عنه، فالقومة بالمفهوم المنهاجي هنا ليست إلا ترتيبا وجمعا لمقتضيات القومة القرآني والنبوي المرتبطة بتصور صاحب المنهاج للدين برؤيته المعروفة، بمقابل النحلة الطهائية التي تبحث عن أولية في الدين، وأولية في الفلسفة لا تستقيمان ولا يمكن التسليم بهما، لأن الأولى مرتبطة بالذي يتلقون الوحي، فهم الأولون في الدين، لأنهم المبلغون عن السماء، والإلهام الفردي لا يعول عليه في بناء العقائد والمفاهيم العامة، والأولية الثانية في الفلسفة العربية، تحتاج في أقل تقديراتها إلى إعادة نظر حقيقين بعد أن رأينا سيل المفاهيم المتغربة التي اخترقت النص الطهائي مبنى ومعنى.

من جهة أخرى، ركز كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي في فصوله الأخيرة على محاولة تأسيس فلسفة عربية تتماهى في ذلك الزمن مع خيارات صدام حسين ضد الوجود الغربي في المنطقة وحصار العراق، وبالتالي مع لحن القول القومي الذي جعل منه الخطاب هنا هو حل النهوض العربي من خلال إعادة قراءة مفهوم الانتفاضة كانتفاضة هويتية، وإلى مناهضة التطبيع كتعبير رجولي[142].

ورغم توظيفه لمفهوم الفتوة الإيمانية عند مؤسس التصور المنهاجي عبد السلام ياسين، والذي ربطه هذا الأخير بإعادة الانتساب والاستلهام من الإمام علي بن أبي طالب وذلك من خلال بناء مشروع يتقوى بالإيمان بالغيب وبأسباب القوة، فإن التصور الطهائي حول هذا المفهوم نحو دعوة هويتية قومية تساوق حداء القافلة العربية في زمن البروبغندا القومية لصدام وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة.

141- عبد السلام ياسين، العدل، الإسلاميون والحكم، ص 265.

142- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص: 189.

تجاوز الخطاب الطهائي صدام القومية اليسارية والعلمانية مع الإسلاميين، وأخرج مفاهيم تلفيقية برؤية أخلاقية غير واضحة. ورغم تفطن طه في خاتمة الكتاب لهذا التعارض الذي قد ينقدح في ذهن القارئ بسبب تجاوزه لإشكاليات التيارين المزمنة، والتي لم تعالج في الكتاب إلا لماما، فإن التصور التطابقي بين الدين والقومية الذي أجهد نفسه في إثباته من القرآن الكريم ومن مفهوم النبوة القومية، لم يكن في الحقيقة إلا إعادة لأفكار الإشتراكية الناصرية التي رغبت في بناء تصالح سطحي مع النزعة الدينية دون تعمق حقيقي في الإشكاليات المترتبة عن طبيعة كل تيار وتاريخه ومشروعه الفكري والمجتمعي الذي يرنو إليه.

لقد كانت القطعة القومية في كتاب الحق العربي في الإختلاف الفلسفي الفصل الأول من سيمفونية الفصول الأربعة التي أرادت أن تتلبس في كل مرحلة من مراحل الأمة العربية والإسلامية اللباس العام دون تشخيص حقيقي للواقع، ودون بناء مشروع نهضوي واضح، فالبناء التوفيقي المفترض في كل تصور برغماتيكي على الطريقة الأمريكية، يجب أن يحسم سؤال العلاقة بين الصدق والخطأ ومفهوم الحقيقة ونسبيتها، والقدرة على التعايش بين المختلفين قبل العزف على الألحان التي يحبونها، والسعي المبالغ في إرضاء الأذواق الموضوية من خلال الخطاب الميميكي (mimique) كما يسميه المشرح الأبرز لفكر طه ومعاصره ومعاشره إدريس هاني.

ثنّى طه عبد الرحمن كتاب الحق العربي بكتاب الحق الإسلامي، باحثا عن موازنة الكفة مع الفكر الإسلامي بعد أن نشر الأول في طبعته الأولى سنة 2002، لينشر الثاني بعده في سياقات جديدة ظهرت على الساحة، ليتم التركيز على مفاهيم الجهاد فلسفيا وعلى مفهوم الأمة وحقها في بناء بذل الجهد المادي والمعنوي لدرء العدوان الأمريكي عليها أخلاقيا وسياسيا وماديا. لم تكن اللغة المجاهدة هنا ناصعة، لكنها كانت تتصالح مع الرؤى السائدة آنذاك ومع فورة الحرب على الإرهاب والشعور العام الذي توظفه البروبغندا السياسية في تأسيس الوعي والوعي المضاد وخدمة المشاريع الكبرى للغرب في المنطقة.

انساق طه مع هذا السياق، وابتنى الفهم الفلسفي مفاهيمه من خلال هذه الرؤية ليبحث عن حق إسلامي يجاور الحق العربي، ويدمج الخطاب القومي مع الإسلامي في ثوبه الجديد، دافعا تهمة العنف عن الإسلام من خلال المنظومة الأخلاقية التي يدعو إليها.

لامس هذا الكتاب الشعور بالفخر الإسلامي، ونبذ الأحدية الغربية، وغازل التصورات المبنية على الأمة الوارثة كما يسميها الكثير من المشتغلين بالحقل الإسلامي، إلا أن المتأمل يجده جاء ليناصر الفكرة دون تفكيكها فلسفيا، ودون نقدها من الداخل، بل اكتفى بممارسة مهمة الدفاع عن هذا الحق دون تشريح أسباب الأزمة بسبب طغيان رد الفعل الدفاعي حينها تجاه الهجمة الأمريكية، فكان الاستشراف غائبا حسب مبدأ لم يكن من الأفضل إلا ما كان، وهو ما يجعل الخطاب الفلسفي هنا خطابا مادحا لا توفيقيا ومغنيا مع كل قيس على ليلاه.

المقاومة بين الإحتياز والإئتمانية

في كتاب «الحداثة والمقاومة» الذي كتب تحت سلطة انتصار حزب الله في حربه ضد إسرائيل عام 2006، تتحول مفاهيم القومة والقيام والانتفاضة والجهد والجهاد التي رأيناها في الحقين العربي والإسلامي نحو مصطلحات المقاومة التي يدعي الخطاب الطهائي هنا سبقه في التفلسف فيها. وحين نقارن هذا الكتاب، رغم إيجازه، مع كتاب ثغور المرابطة الأخير، ترتسم الفصول الأربعة لهذه السمفونية المتآخية شكلا، والمتناقضة أحيانا كثيرة مفاهيميا. فهل الخطاب الفلسفي، بدعوى نسبيته، له الحق في قول الشيء ونقيضه إذا غير الأبنية اللغوية والاصطلاح؟

وقد يبدو الموقف الناقد لإيران في كتاب ثغور المرابطة إلى حدّ إخراجها من المشروع الائتماني، متناقضا إلى حد بعيد مع إحتفائه بحزب الله في كتابه «الحداثة والمقاومة»، ولنقرأ هاته الفقرة من الكتاب لنفهم الرؤية التي يدافع عنها صاحبها:

«إن المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله هي أقدر مشاريع التجديد الديني الحديثة قياما بتجليات الإسلام المختلفة بحيث تمكن الأمة من قومة متكاملة تدخل بها عهد الانتصار على قوى الظلم والشر. استوحي، في وضع هذا التعريف العام، مضمون الحديث الصحيح الذي ورد بروايات مختلفة، منها: « لا تزال طائفة من أمتي قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم، حتى ياتي امر الله، وهم على ذلك»»[143].

تعني الخاتمية أن الإسلام هو «الحلقة الأخيرة في مسلسل الأديان»، وبالتالي فهو متضمن لكل ما تضمنته، والتي تتمثل أساسا في العقائد التي أولاها «التيار السلفي الإحيائي» مكانة مهمة[144] حتى سقطت في دائرة الإنغلاق حين «ألبست كل شيء لباس العقيدة»[145] فعانت من الجفاف الروحي.

بمقابل هذا التجزيئ تمتلك المقاومة، حسب هذا المنظور، التكامل من خلال تحقيقه «للمعية الإلهية» و«الإتصال الروحي»، فقيم المقاوم العقدية ترتبط بقيمه الروحية، فيتحقق بذلك تجديد صلة المقاوم بالله[146].أما العالمية فهي عدم اختصاص التجديد بقوم دون غيرهم، فالدين لكل الأعراف والأجناس، ومقتضى هذه العالمية يتمثل هنا في «التجديد الفكري» بمقابل التجديد العقدي المتجلي في الخاتمية. المشروع الإصلاحي السلفي عانى من التجزيئية أيضا لأنه اعتمد على تصورات العقلانية الغربية التي وظفت العقل كقوة إدراكية مستقلة عن غيرها جردت العقل من عملانيته. ومن جهة أخرى، سقطت السلفية في ترويج العلمانية الغربية بدل تجديد الإيمان.

على النقيض من ذلك حققت المقاومة الإسلامية من خلال تصورها العملي الجهادي إلى المراكز الدينية والعبادية دورها في مقاومة الإحتلال في جهود العلماء الدعاة والعلماء المجاهدين (كالشيخ راغب وعباس الموسوي) وكذلك من خلال العلماء والمراجع فيما يسميه طه هنا بالعلم المستعمل.

143- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، ص 52.
144- نفسه، ص 56.
145- نفسه، ص 58.
146- نفسه، ص 61.

التجلي الثاني للعالمية في المقاومة هو «مبدأ الشخصية التكاملية التي تتحقق من خلال الجهاد والإقتداء الذي يضفي على هذا المقاوم دلالات عملية تحقق «العالمية» التي تجدد وعيه وصلته بالكون[147].

أما ثالث أركان إلتجديد عند طه فهو «الجامعية» التي تعني حضور القيم السياسية في العمل المقاوم من خلال طلب العدل وتطبيق الشريعة والتصدي للشأن العام، فالسلفية المعاصرة سقطت في التجزيئية حين رفعت شعار الحاكمية من خلال تصور يقدم المنفعة الحزبية على المنفعة العامة. كما أنها سقطت في الطائفية حين تحولت إلى حركات دينية سياسية تتهم مخالفيها بالانحراف العقدي بسبب أصولها السلفية التي ظلت حاضرة في وعيها[148].

بمقابل ذلك، صنعت المقاومة بقيادة حزب الله، ذلك الإنسان الذي يقدم الأخروي على الدنيوي، والمصلحة العامة على الخاصة، من خلال مبدئي الصدق الكامل في الصدق مع الذات والصدق مع الآخر، وكذلك في تحقيق مبدأ (الاختيار الشامل) الذي يتجلى في نهج حزب الله السياسي، وفي تعايشه مع الطوائف المخالفة في لبنان، وفي رؤيته للسياسة ولمكانته داخل الساحة السياسية تعطيه القوة الأخلاقية اللازمة لتحقيق التكامل.

تنضاف نظرية ولاية الفقيه لهذه التجليات ليتحقق في نظر طه عبد الرحمن النموذج التكاملي التجديدي المعاصر. ينتصر هذا الكتاب لمشروع حزب الله المقاوم، المتأسس على نظرية ولاية الفقيه التي ضمنت له هذا التكامل الذي أساسه العقيدة والفكر والممارسة التي اندغم فيها التصور المذهبي مع التحديات المعاصرة لتحقيق التجديد في مقابل فشل التيار السلفي وسقوطه في التجزيئية، على مستوى العقيدة وعلى مستوى الممارسة السياسية.

يمثل هذا الكتاب في الحقيقة نقدا واضحا للمشروع الإسلامي في مظاهره الثلاث السلفية الإصلاحية، والوهابية والحركية الذين فشلوا فيما

147- نفسه، ص 69.

148- نفسه، ص: 73.

نجحت فيه المقاومة. هذا التحليل، رغما أنه يظهر بمسميات جديدة على عادة طه، إلا أنه يعيدنا إلى تنظيرات اثنين من كبار منظري الحركة السياسية في الوسط الشيعي المعاصر وهما علي شريعتي ومحمد حسين فضل الله. وفي موضوع الخاتمية يبدو جليا التصور الديالكتيكي لتاريخ الأديان الذي دافع عنه شريعتي جاعلا من الإسلام ومن المذهب الشيعي الأطروحة-التركيب الأخيرة في المشروع الديني العالمي منذ عهد آدم إلى اليوم، فالخاتمية هنا تقابل تصور التطور التاريخي التصاعدي للوعي الإنساني.

من جهة أخرى، يحيلنا تجلي «العالمية» الملتبس مع «العملانية» على تنظيرات علي شريعتي الخاصة بإعادة توظيف القيم والرموز والمؤسسات الدينية لتحقيق غايات سياسية ثورية، حيث تتحول الحسينية إلى مركز تعبوي يناهض الاستبداد ويبني المجتمع التقدمي. أما فيما يخص مبدأ ولاية الفقيه ودور رجل الدين، نرى التأثر الكبير بتحليل محمد حسين فضل الله لعلاقة الحزب بالأمة وعلاقة مرجع التقليد بالحركة الاجتماعية والسياسية، ومع المقاومة التي أعاد فيها المفكر العالم قراءة الثورة.

ولكي لا نستطرد في البحث عن الجذور المخبوءة لهذه «التجليات»، فسنمسك من هذا الكتاب فكرة أساسية، تمثل الفصل الرابع من فصول السيمفونية، فقد تحولت ولاية الفقيه الممدوحة في الحداثة والمقاومة، إلى ولاية محتازة، وإلى ثمرة صفينية لصراع بين أطراف افتقدوا الكثير من الإئتمان في كتاب ثغور المرابطة؟

الخصوصية المذهبية، وولاية الفقيه التي كانت عاملا مؤسسا لنجاح تكاملية حزب الله في كتاب «الحداثة والمقاومة» ستتحول في كتاب ثغور المرابطة إلى عائق تاريخي يعضد تظلمية سلبية غير إيجابية، وملمحا مهما من ملامح قصور هذا المشروع الذي أصبح يتساوى مع المشروع التجزيئي الوهابي السعودي.

إن هذه التقلبات التي يعيشها النص الطهائي في قراءته للواقع السياسي العربي والإسلامي، ينبع عن تابعية الفكر لا عن طليعيته. فالعملية

الإستشرافية، تنبني على نقد الواقع ونقد التجارب من خلال كشف ملامح القصور والدعوة لتغييرها، أما مجاراة المنتصر على الساحة والدفاع عن طرحه السياسي من خلال توفير خطاب فكري عاج بالمصطلحات، لا يضيف تصورات ملموسة لتطوير الفكر والممارسة. إنّ تهافت آراء طه عبد الرحمن وانقلابها رأسا على عقب في وصف الوضع العربي والإسلامي أبعد من أن تكون سوء تقدير للوضع، بل هي موقف مسبق يقتضي المديح للغالب:

- الحق العربي مدحا لصدّام برسم قومة القوم.
- الحق الإسلامي مدحا للجهادية برسم السلفية الجهادية.
- المقاومة والحداثة مدحا لحزب الله برسم الولاية.
- ثغور المرابطة مدحا للإخوان برسم التمكين وحكومات الربيع العربي.

والغريب أنه لا يكتفي بالانتقال بين هذه الفصول والمديح للغالب، بل عند كلّ انتقال يلعن الفصل السّابق، وينسخ تأصيله.

هذا الجري المادح لنحلة المتغلب في الساحة العربية، لن يزيد الحركة النقدية الإسلامية اليوم إلا نكوصا أكبر عن التجريد، وتناغما مزاجيا مع الأهواء الجديدة التي تبرع وسائل البروبغندا في توظيف واستغلالها لصناعة القرارات وتوجيه السياسات وبناء الوعي الضحل الذي لا رؤية له.

لا يجب أن يبحث النقد الإسلامي اليوم لحركيته التي بدأت منذ ما يقرب من قرن من الزمان عن مادحي الواقع، ولا عن الموافقين حاملي أختام التزكية المشروطة وغير المشروطة، بقدر ما يجب أن يبحث عن مكامن الخلل في حركته التي أجهز الربيع العربي على الكثير من ألقها ومثاليتها وصدمها الصدمة الثانية بعد صدمة الولادة التي وقعت بسقوط الدولة العثمانية.

الفكر الضحل، كما الفقه الضحل، يشوش على «الهم الوجودي» وعلى «الأزمة الفكرية» التي تعيشها الحركة الإسلامية، ولا يسمح لها بالنظر الواقعي والصريح لواقعها. فالإغراق في بناء خطاب «مأصول» غير أصيل، و«تأثيل» غير مثمر، يجعل الفلسفة العربية وسيلة لتغطية المعايب وتوفير

مادة البروبغندا التعبوية لمن انتكصت ثقته في شعارات العودة للكتاب والسنة، والحاكمية بالمنطق السلفي التقليدي، وبالتصور القطبي الموغل في الراديكالية.

التقلب في قراءة التجارب إذا لم يتأسس على استقرار الفكرة، يغدو تنطعا لا قبولا بالمخالف، وتعمية على الحقائق. فالخطاب التيمي الذي أسس للكثير من مقولات طه في الأخلاق وفي نقد التجريد وفي تصور الدين حين امتزج مع البرغماتية الأمريكية شكليا، أصبح اليوم شيطانا يرجم في تاريخ الاسلام حين ارتبط بالاغراق في الاهتمام بالعقيدة، وحين انتصر للتحكم وصار أسير الجناح الأموي في صفين، بينما أصبحت إيران ولاية الفقيه، التي كانت عنوانا للتكامل التجديدي غداة حرب تموز 2006، الفئة الصفينية المسهمة في فشل مشروع الإمام علي، والمحتازة المتلبسة بلبوس التظلم لآل البيت ومآسيهم، المغرقة في الطائفية وتجاهل الآخر.

هذا الخطاب لا يبني مستقبلا، بقدر ما يسعف صاحبه في تحقيق مصالحات شخصية مع المختلفين، والتي تجني على الواقع وتسهم في تأزيمه لا في تلطيف التشاحن البين إسلامي، كما لا تسهم في تصور الإسلام إنسانيا كثقافة وحضارة وفلسفة ودين قادر على التعايش وعلى الهيمنة وعلى احتواء الآخر.

خاتمة

على الرغم من أن النتائج التي خرجنا بها من هذه الدراسة، قد تكون صادمة لعدد من أولئك الذين اعتبروا المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن، مشروعا أصيلا لم يَشُبه دخن التغرب الذي شاب الكثير من المشاريع الأخرى، إلا أن مرارة الحقيقة قد تكون أحيانا أنفع لصاحبها من اتباع (سراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه).

لقد اجتهد هذا المشروع في بناء خطاب موغل في نقد مهاجميه، الذين تحولوا مع تقمص فكرة الدفاع عن الإسلام إلى أعداء المشروع الإسلامي. وفي وعي أولئك الذين لم يتسلحوا بزاد فكري كبير سرعان ما يتحول الخطاب الدفاعي الهجومي هذا إلى خطاب يواجه أعداء الدين. ومن جهة أخرى، يتحول هذا الخطاب الشكلاني إلى أساس فكري «أصيل» يزيد من تسطيح الوعي النقدي عند الإسلاميين الذين لا زالوا بعد، لم يفيقوا من صدمة ربيع عربي اهتز فيه «المشروع الإسلامي» حين انكشفت تحت الشعار، أزمات نضج الفكرة، والتشخيص، واستباق العمل الميداني مع قصور التصورات النظرية.

الفكر السطحي ينتج ممارسة سياسية غير واعية ومتقلبة وسهلة الانقياد إلى الأهواء الشخصية. فلسفة الفصول الأربعة التي تمدح الغالب أيا كان فكره، لا يمكن أن تبني رؤية ناضجة للواقع، ورؤية واضحة للمستقبل، لأنها لا تهتم بالمشروع بقدر ما تهتم برضى حملة المشروع.

لقد كانت المشاريع اليسارية أكثر وضوحا وانسجاما مع ذاتها، سواء منها تلك القومية أو الاشتراكية حين أعلنت عن تأثرها بآباء فكرها الغربيين والشرقيين، باحثة عن الكوني المشترك والإنساني في المشاريع الفلسفية الراغبة في قيادة الحركة الإجتماعية السياسية التحررية منذ منتصف القرن العشرين. ورغم أن التيارات الجذرية كالماركسية مثلا، اعتبرت حينها الاشتراكية ضربا من ضروب النفاق السياسي الذي يستغل البنى الفكرية التقليدية لغايات سياسية ضيقة تحت مبررات المرحلة الانتقالية، إلا أن هذه المشاريع على علاتها هذه أصبحت اليوم أكثر وضوحا ومبدئية من مشاريع البرغماتية الدينية التي لا تمتلك رؤية فلسفية واضحة.

كان الربيع العربي امتحانا سياسيا للمشروع، وسواء كان الفشل راجعا للعامل الخارجي أو لعودة الاستبداد العسكري والسياسي، فإنه لا يمكن إغفال العامل الذاتي في هذا الفشل، والذي قد تحرمه خطابات «المديح البطولي» حقه في النظر إلى حقيقته في مرآة الموضوعية. في هذه الدراسة، اكتشفنا كيف يؤدي التلفيق إلى تسويق التغرب كشكل من أشكال الأصالة، وكيف يتم بتر التاريخ لنصرة نحلة الغالب، وكيف يتم لي النصوص بوعي أو بدون وعي، لإثبات هيمنة فهم معين للأصالة، كيفما كانت الوسائل، فالغاية تبرر الوسيلة.

سقط الخطاب الطهائي «المأصول» في التغرب، وشرب حتى الثمالة من «فيوضات» الفلسفة الغربية التي لعنها نهارا جهارا، واسترق منها ليلا معظم المفاهيم التي لم تكلفه سوى إعادة تصنيعها في ورشة محو اثارها ومحق مصادرها، بطرق موغلة في التدليس ورقة في الائتمانية العلمية. ورغم كثرة هذه المفاهيم المتغربة وجنايتها على اللغة وعلى المعنى وعلى ثمرة المشروع ونفعه، إلا أننا تعرضنا في هذه الدراسة إلى أركان الفكر لا إلى جميع المفاهيم، رغبة في دفع القارئ والباحث على حد سواء، إلى استكمال هذه العملية هو نفسه، وتقييم هذا النقد وتجاوزه، باعتباره محاولة متواضعة للإسهام في إغناء الفكر العربي والإسلامي، ودعوته إلى مواجهة الحقائق، وعدم التخفي

وراء سطوة اللحن الديني أو الفلسفي أو الحداثي، لأجل الإعلان عن الطائفة المنصورة الممتلكة للحقيقة المطلقة.

ليس هذا الكتاب طعنا في الأصالة، ولا طعنا في الاستفادة من الفكر الإنساني، كما أنه ليس كتابا ينطلق في رؤيته من دفاع مبطن عن العلمانية تجاه الدين أو العكس، كما أنه ليس كتابا داعيا لنبذ الفلسفة وكشف تهافتها، أو نبذ فكرة الحاكمية وأحقية الإسلاميين في ولوج الحياة السياسية. بل غرضنا من هذه الدراسة، من بدئها إلى منتهاها، هو مشروع يعلن عن أصالته من خلال دعواه، لا من خارجها. كان غرضنا هو الكشف عن مدى وفاء هذا الخطاب لدعوى الأصالة في اختيار مصطلحاته، وفي اختيار منهجه، وفي اختيار معضلاته وإشكالاته. وهذا الغرض وراءه دافع واضح سببه خطورة تشرب هذا الخطاب الشكلاني الفاقد للجذور في تعميق أزمة الفكر السياسي الإسلامي حين ينضاف إلى خطابات أخرى لا تقل عنه سطحية ولا برغماتية مع تمسك مبالغ فيه بالطقوس والمصطلحات المنسجمة مع لحن القول الدعائي، الذي تنتجه آلة البروباغندا الإعلامية المضللة.

المراجع

المراجع العربية

- ابن عربي، محيي الدين: **الفتوحات المكية**، ت: أحمد شمس الدين، ج: 1.
- أبو البقاء، **الكليات**، ج 3، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دمشق 1981.
- بن نابي، قدور، **التأثيلية في معجم كتاب العين**، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الملك مرتاض، جامعة وهران،2011.
- الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
- جمال الدين محمد بن مالك، **شرح التسهيل**، ج 4، دار هجر، الطبعة الأولى، 1990.
- جيمس، وليم، **البرغماتية**، ترجمة وليد شحادة، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2014.
- الخطابي، محمد محمد: **أسرار الضمائر أو رأي في جذور الضمائر**، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية، العدد13 ، 1976.
- خليل ياسين، **منطق اللغة، نظرية عامة في التحليل اللغوي**، جامعة بغداد، الطبعة الأولى، 1962.

- دريدا، في الروح: **هايدغر والسؤال**، ترجمة: عماد نبيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2001.
- السامرائي، فاضل، **معاني الأبنية في العربية**، الطبعة الثانية، دارعمار، عمان،2007،ص: 54.
- السبكي، تاج الدين، **الدرة المضية في الرد على ابن تيمية**، مطبعة الترقي، دمشق، 1928 .
- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2006.
- عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.
- عبد الرحمن، طه، **الحداثة والمقاومة**، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفة، بيروت، ط 1، 2007.
- عبد الرحمن، طه، **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1998.
- عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، د س.
- عبد الرحمن، طه، **حوارت من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2011.
- عبد الرحمن، طه، **بؤس الدهرانية**، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014.
- عبد الرحمن، طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، .2005
- عبد الرحمن، طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 1997.

- عبد الرحمن، طه، **ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصارعات الأمة الحالية**، منشورات مركز مغارب للد ارسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، ط 1، 2016.
- عبد الرحمن، طه، **روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 2012.
- عبد الرحمن، طه، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000.
- عبد الرحمن، طه، **سؤال العمل**، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، 2012 .
- عبد الرحمن، طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، الجزء 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
- عبد الرحمن، طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، .2000
- عكاشة، محمود، **البراجماتية اللسانية**، دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ط1، النظرية، مكتبة الآداب، القاهرة 2012.
- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016، الجزء 4 ص310.
- فاضل، عبد الحق، **حول المغامرات اللغوية**، مجلة اللسان العربي، العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية، العدد9، 1972.
- فاضل، عبد الحق، **حول المغامرات اللغوية**، مجلة اللسان العربي، العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية العدد 4، 1966.
- فاضل، عبد الحق، **دخيل أم أثيل : دراسات في التأثيل اللغوي**، جمع وتعليق أحمد متفكر، مركز الكتاب الاكاديمي، 2019.

- فتيحة حيدرة، الترجمة وفلسفة الاختلاف جاك دريدا نموذجا-، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد 3، الجزء2، ص: 168-177.
- الفلوجي، مهند، **معجم الفردوس: قاموس الكلمات الانجليزية ذوات الأصول العربية مع مقدمة الفردوس مغامرات اللغة العربية وجهادها عبر التاريخ**، دار العبيكان، 2012.
- محنة التراث الآخر: **النزعات العقلانية في الموروث الإمامي** - الغدير للدراسات والنشر - 1998م
- مصطفاي، يمينة، **أسس بناء المعجم التاريخي للغة العربية عند «فيشر»**، وتجربة معجم اللغة الانجليزية، مجلة الممارسات اللغوية، العدد15، سنة 2012.
- هابرماس، يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- هاني، إدريس، كتاب: **العرب والغرب**،ط1، منشورات دار الطليعة بيروت، 1998.
- هاني، إدريس، **العرب والغرب أي علاقة**، أي رهان -دار الاتحاد- 1998.
- هاني، إدريس، **المعرفة والاعتقاد : مقاربة عبر-مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،2012.
- هاني، إدريس، **ما بعد الرشدية : ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية** - الغدير للدراسات والنشر - 2000م
- هاني، إدريس، **محددات عقل عربي جديد أم اجترار لعقل عربي قديم**، مجلة البصائر، عدد30-1992،
- هاني، إدريس، **محنة التراث الآخر**، ط. الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت،1998

- هاني، إدريس، **مشكلة التراث وأزمة المنهج: الجابري نموذجا**، مجلة البصائر، العدد 28، 1992، بيروت.
- ياسين، عبد السلام، **العدل: الإسلاميون والحكم**، دار الوفاق، الطبعة الأولى، 2000
- ياسين، عبد السلام، **الشورى والديمقراطية**، الطبعة الأولى 1996 الناشر: مطبوعات الأفق الدار البيضاء.
- ياسين، عبد السلام، **المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا**، الطبعة الثانية، 1989.
- ياسين، عبد السلام، **مجلة الجماعة**، العدد3، شوال 1979.
- ياسين، عبد السلام، **نظرات في الفقه والتاريخ**، الطبعة الأولى 1989 الناشر: دار الخطابي للطباعة والنشر الدار البيضاء.

المراجع الأجنبية

- Badie, Bertrand : *Les deux États: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam.* Fayard, 2014.
- DERRIDA, Jacques : *Des Tours De Babel (Translated by Joseph F. Graham)*. Difference in Translation, 1985.
- Fernald, J. C. *Historic English. United States: Grosset & Dunlap.* 1921.
- Garnett, Richard, and Gosse, *Edmund. English Literature: From Milton to Johnson, by Edmund Gosse*. United States, Grosset & Dunlap, 1903, Vol1.
- HUSSERL, Edmund. *The essential Husserl: Basic writings in transcendental phenomenology.* Indiana University Press, 1999.
- JAMES, William, «The Will to Believe,» The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York: Dover Publications, 1956.
- James, William, *La volonté de croire*, Flammarion, 1916.

- James, William, *Some Problems of Philosophy*, ed. Henry James. New York: Longmans, Green, 1931.
- JAMES, William. *Pragmatism: A new name for old ways of thinking*, New York, 1907.
- James, William. *Psychology*, briefer course. Harvard University Press, 1984.
- James, William. *Religious experience*. Halvorson Dixit, 1975.
- James, William. *The principles of psychology*.Vol. 1. Cosimo, Inc., 2007.
- JAMES, William. *The variety of religious experience*, Library of America, 1902.
- NEALE, Stephen. *Paul Grice and the philosophy of language*. Linguistics and philosophy, 1992, vol. 15, no 5.
- PEIRCE, Charles Sanders. *How to make our ideas clear*. The nature of truth: Classic and contemporary perspectives, 1878.
- Stéphan Lambadaris, « *Des tours de Babel aux États-Unis* », Palimpsestes [En ligne], 33 | 2019, mis en ligne le 30 octobre 2019, consulté le 06 octobre 2020. URL : http://journals. openedition.org/palimpsestes/4122; DOI : https://doi.org/10.4000/palimpsestes.4122
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. United Kingdom: University of Chicago Press, 1988.
- William James, ,*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover Publications, 1956.
- Wittgensteens, Ludwig, *Tractatus logico-philosphicus*, London, Routledge and Kegan Paul, New York, The Humanities press, 1922.

المحتويات

مقدمة 5

القسم الأول: في المعضلة الاصطلاحية 11

- في جناية المصطلح و تداولية التداولية 14
- في عبثية تغيير المصطلح: مفهوم التأثيل نموذجا 22
- مصطلح المأصول، وبؤس دعوى التداولية العربية 27
- الدين الائتماني: طه عبد الرحمن وويليام جيمس 29
- أزمة أصالة الدين في الخطاب الطهائي 29
- الخطاب المنطقي وأزمة الترميز 40

ماهو المنطق العاصم للذهن من الخطأ؟ 40

القسم الثاني: في المعضلة الإبستمولوجية 47

- بين نصين: في المنهج والسياق 50
- في اللغة 56
- في البحث عن أساس للنّص الطهائي 57
- الجابري بين طه عبد الرحمن وإدريس هاني 59

- المشروع الطهائي البديل لقراءة للتراث 69
- بين البرهان والحدس........ 71
- النزال المنطقي وإعادة قراءة ابن تيمية 79
- في النقد المقاصدي........ 81
- إدريس هاني قارئا لتداولية المقاصد........ 85
- موقعة الكوجيتو، وأزمة اللغة والنحو والفلسفة 96
- الكوجيتو عربيا 101
- خلاصة 111

القسم الثالث: نماذج من المعضلات الموضوعية........ 115

- روح الدين........ 117
- أزمة الرؤية التاريخية........ 127
- الاختيار والخيرية والداروينية........ 128
- في النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن 140
- لغات ولغات 156
- لغة القرآن ولغات الإنجيل والكتاب المقدس 158
- اللغة العربية والقرآن والترجمة 160
- الحاجة للترجمة 164
- بين التداولية والهيرمينوطيقا والتأويل 168
- القرآن في النص التداولي........ 176
- ثغور المرابطة........ 180
- ثغور المرابطة والمنهاج النبوي........ 193
- سميفونية الفصول الأربعة في الخطاب الطهائي 194

- الفلسفة الطهائية بين الحقين العربي والإسلامي 195
- المقاومة بين الإحتياز والإئتمانية 202

الخاتمة........ 208

المراجع........ 211

المحتويات 217